JOACHIM JEREMIAS

LAS PARABOLAS DE JESUS

TERCERA EDICION

EDITORIAL VERBO DIVINO
ESTELLA (Navarra) ESPAÑA
1974

Tradujo: *Francisco J. Calvo* . Título original: *Die Gleichnisse Jesu* . Talleres Gráficos: Editorial Verbo Divino, Estella . Printed in Spain . Depósito Legal: NA. 119-1974
ISBN 84 7151 004 9

CONTENIDO

PRESENTACION

El libro «Las parábolas de Jesús» fue publicado por vez primera en 1947, y constituye una obra fundamental en la investigación sobre las parábolas. Su autor, Joachim Jeremias, es profesor en la facultad de teología evangélica de la universidad de Gotinga (Alemania).

En la traducción presente, basada en la séptima edición de la obra, publicada en 1965, se ha traducido por «punto culminante» el término técnico «pointe» (en alemán «Spitze»). La «pointe» de una parábola es el punto de comparación o *tertium comparationis* entre la parte profana, plástica, y la parte religiosa, real. En este punto de comparación, en este «quid» de la parábola, está todo lo que la parábola quiere decir.

A fin de facilitar la lectura, la obra original del profesor Jeremias ha sido incrementada, por nuestra parte, con la traducción castellana de las frecuentes citas bíblicas en griego y de las escasas citas en inglés. Asimismo se ha añadido un pequeño vocabulario bíblico de términos téc-

nicos y las abreviaturas de los libros rabínicos y de los manuscritos del Mar Muerto citados en la presente obra. Finalmente se ha tenido cuidado en poner al día las notas bibliográficas.

Esperamos que esta obra de un profesor luterano sirva a los lectores de habla española de las diversas comuniones cristianas, que confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador, para profundizar en las palabras de Jesús y, viviendo de acuerdo con ellas, promover y realizar la unión de todos los hermanos.

Francisco Javier Calvo

Zaragoza, Navidad de 1969

PROLOGO A LA SEXTA EDICION ALEMANA

Para la presente edición se ha revisado el libro página por página, permaneciendo la disposición, en conjunto, igual. Teniendo en cuenta la literatura aparecida entre tanto, se ha intentado profundizar no sólo el análisis sino también la interpretación, poniendo especial empeño en la elaboración de las anotaciones a las parábolas, en lo referente a la vida palestinense. Pero, sobre todo, han sido incorporadas las parábolas del Evangelio de Tomás (Ev.To.), que Otfried Hofius ha traducido para el libro; si su contribución a la exégesis de las parábolas es solamente pequeña, sin embargo, es de gran importancia el hecho de que confirman en una medida inesperada los resultados del análisis crítico del capítulo II.

Este trabajo debe muchos estímulos y enseñanzas al libro fundamental de C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* Revised Edition, Londres 1936, como se hace notar cada vez en su lugar. El libro de Dodd inaugura época nueva en el estudio de las parábolas; aunque en

muchos detalles ciertamente se pueda tener un punto de vista diferente, es inconcebible que una interpretación de las parábolas de Jesús pueda prescindir hoy de las líneas fundamentales del método que debemos a Dodd. Mi propio propósito es intentar penetrar en la forma más antigua que se pueda alcanzar de la predicación parabólica de Jesús. El lector notará, así espero, que el análisis crítico del capítulo II no pretende otra cosa que abrir un acceso seguro, tan amplio como sea posible, a la *ipsissima vox Jesu*. Nadie sino el mismo Hijo del Hombre y su Palabra pueden dar todo su poder a nuestra predicación.

PROLOGO A LA SEPTIMA EDICION ALEMANA

Para la séptima edición se ha revisado el texto y se ha precisado en numerosos pasajes (por ejemplo: pág. 213).

Joachim Jeremias

Gotinga, febrero 1965

1

El problema

Quien estudia las parábolas de Jesús, tal como nos las han transmitido los tres primeros evangelios, trabaja sobre un fundamento histórico especialmente sólido; las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición. Se admite generalmente que las imágenes se graban en la memoria más fijamente que los temas abstractos. Y, en lo que se refiere a las parábolas de Jesus, conviene añadir que reflejan fielmente y con claridad especial su Buena Nueva, el carácter escatológico de su predicación, la seriedad de su llamada a la penitencia, su oposición contra el fariseísmo.[1] Por todas partes, tras el texto griego, se deja entrever la lengua materna de Jesús.[2] También

[1] H D Wendland, *Von den Gleichnissen Jesu und ihrer Botschaft*, en «Die Theologin», 11 (1941), pags 17-29

[2] De la multitud de ejemplos vamos a resaltar uno el gran numero de casos en los que se coloca el articulo determinado, especialmente en las parabolas y comparaciones, alli donde nosotros ponemos el indeterminado (Mc 4, 3 4 5 7 8 15 16 18 20 21 26, Mt 5, 15, 7 6 24 27 y otros) Esto es tipico del lenguaje por imagenes de los semitas Ya en el Antiguo Testamento se encuentra muy a menudo la colocacion del articulo determinado a pesar de su significacion in

el tema de sus imágenes está tomado de la vida palestinense. Veamos un ejemplo: Es curioso que el sembrador de Mc 4, 3-8 siembre tan desmañadamente que mucho se pierde; habría que esperar que se nos describiese el caso normal de la siembra. Y esto es lo que en realidad sucede; se entiende, cuando uno sabe cómo se siembra en Palestina; a saber: antes de labrar.[3] El sembrador de la parábola camina sobre el rastrojo sin arar. Ahora se comprende por qué siembra sobre[4] el camino: intencionadamente siembra el sendero que los del pueblo han ido haciendo en el rastrojo,[5] ya que ha de desaparecer al labrarlo. De propósito siembra entre las espinas que, marchitas, están en terreno baldío, pues también serán labradas. Y que los granos de semilla caigan sobre terreno rocoso no nos debe sorprender: las rocas calcáreas están cubiertas de una ligera capa de tierra de labor y apenas destacan o no destacan en el rastrojo, hasta que la reja del arado choca contra ellas crujiendo. Lo que a un occidental le puede parecer poca maña, es lo normal en las condiciones de Palestina.

Las parábolas de Jesús son, además, algo enteramente nuevo. En toda la literatura rabínica no encontramos ni

determinada en las comparaciones y discursos por medio de imágenes El semita piensa en tales casos plásticamente y ve ante sí el caso concreto, aun cuando describa un proceso que se repite cotidianamente

[3] G DALMAN, *Viererlei Acker*, en· «Palastina-Jahrbuch», 22 (1962), págs 120 132 b Shab 73b «En Palestina se labra después de sembrar» aun hoy día (G DALMAN *Arbeit und Sitte in Palastina*, II, Gutersloh 1932, págs 179ss) Tos Ber 7, 2 enumera uno tras otro once trabajos hasta que el pan esta listo «Ha *sembrado, arado*, segado, atado las gavillas, trillado », Shab 7, 2 «*Sembrar, arar* » (sin embargo, en los textos rabínicos se presenta tambien el orden inverso, cf DALMAN, *o c*, pag 195) Un ejemplo precioso aporta W G ESSAME, *Sowing and Ploughing*, en «Exp Times», 72 (1960/1961), pag 54b «Y el príncipe Mastema envió cuervos y pajaros, para que devoraran la semilla que había sembrado sobre la tierra *Antes de que arasen* la semilla, los cuervos se (la) llevaron de la superficie de la tierra» (Jub 11, 11) Cf todavía Jer 4, 3 «No sembraréis sobre espinas »

[4] Παρὰ τὴν ὁδόν (Mc 4, 4, Mt 13, 4, Lc 8, 5) tiene una doble significación, igual que el arameo *'al'orha* a) sobre el camino, b) a lo largo del camino Qué quiere decir «sobre el camino», lo muestra con seguridad el contexto y más claramente κατεπατήθη=«fue pisado» (Lc 8, 5), cf C C TORREY, *The Four Gospels*, Londres 1933, pág 298 Así lo entiende tambien el Evangelio de Tomas (9) «Algunos (granos) cayeron sobre el camino »

[5] G DALMAN en «Palastina Jahrbuch», 22 (1926), pags 121 123

una sola parábola del tiempo anterior a Jesús; sólo dos imágenes del rabino Hillel (hacia el año 20 a. C.): la comparación festiva del cuerpo con una estatua y del alma con un huésped.[6] Por primera vez (hacia el año 80 d. C.) tropezamos con una parábola en Rabban Joḥanan ben Zakkai (cf. más adelante, pág. 229). Puesto que esta parábola coincide en el tema de la imagen con una parábola de Jesús, hay que preguntarse seriamente si el modelo de Jesús (junto a otros influjos, por ejemplo, las fábulas griegas de animales) no ha tomado parte decisiva en el origen del género literario de las parábolas rabínicas.

Si a todo esto se añade que la comparación de las parábolas de los sinópticos con las de su tiempo, ya sea con las imágenes del apóstol Pablo o bien con las parábolas de los rabinos, obliga a reconocer una sencillez y claridad únicas, una peculiaridad personal, una maestría desconocida en la construcción, entonces debemos concluir que se trata de una tradición especialmente fiel; cuando leemos las parábolas, estamos en la proximidad inmediata de Jesús.

Las parábolas de Jesús, tomadas en conjunto, no solamente se han transmitido de un modo seguro, sino que también son una materia que, al parecer, no presenta problema alguno. Conducen a los oyentes a un mundo que les es familiar; todo es tan sencillo y claro, que un niño lo puede comprender; todo tan evidente, que los oyentes pueden contestar cada vez: Sí, así es. Sin embargo, las parábolas nos presentan *un problema difícil: el descubrimiento de su sentido original.*

Ya en los primeros tiempos, en los primeros decenios después de la muerte de Jesús, sufrieron las parábolas ciertas interpretaciones. Así, se comenzó muy pronto a tratar las parábolas como alegorías, es decir, a dar a cada detalle de la parábola un sentido profundo especial. Esta clase de interpretación alegórica se extendió durante siglos como un espeso velo sobre el sentido de las parábolas. Toda clase de circunstancias ha contribuido a ello. Al princi-

[6] Lev. r. 34 sobre 25, 35.

pio, pudo ser el deseo inconsciente de encontrar un sentido más profundo en las sencillas palabras de Jesús. En el mundo helénico la interpretación alegórica de los mitos estaba muy extendida, como portadora de conocimientos esotéricos; en el judaísmo helenista hizo escuela la exégesis alegórica de los escritos del Antiguo Testamento; algo semejante se podía esperar aquí de los maestros cristianos.[7] En la época posterior obró como estimulante el hecho de que en los evangelios se leen cuatro parábolas a las que se añade una detallada interpretación alegorizante de cada uno de los rasgos (Mc 4, 14-20 par.; Mt 13, 37-43. 49-50; Jn 10, 7-18). Pero lo que contribuyó, sobre todo, al progreso de este género de interpretación alegórica fue la *teoría de la obstinación* (Mc 4, 10-12 par.), según la cual las parábolas serían un velo para ocultar el misterio del reino de Dios a los que están fuera.

De las interpretaciones alegóricas de las parábolas mencionadas se hablará en las págs. 95ss y 99ss. Aquí, sin embargo, por la importancia fundamental del pasaje, es preciso decir algunas palabras, a propósito de Mc 4, 10-12 par., sobre la teoría de la obstinación.

¿Cómo hay que entender este pasaje? Hay que partir del conocimiento de que la agrupación de parábolas en Mc 4, 1-34 es una *composición*. Esto se deduce:

1. De los datos contradictorios sobre la situación: según el v. 1, Jesús enseña a la muchedumbre desde la barca, y en el v. 36 recoge este dato: «tal como estaba en la barca», lo llevan los discípulos por el mar. Pero en el v. 10 se ha abandonado esta situación. Paralelo con este corte en los datos sobre la situación, hay un cambio en el auditorio: según vv. 1s, Jesús habla a la muchedumbre, igualmente en el v. 33, cf. 36; con esto está en contradicción el v. 10, donde hay un círculo pequeño (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα=«los de alrededor de El con los doce») a cuyas preguntas contesta Jesús. Tenemos, por tanto, ante nosotros una sutura en el v. 10.

2. Esta sutura en el v. 10 encuentra su explicación en el hecho comprobado de que la interpretación de la parábola del

[7] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Revised Edition, Londres 1936 = 1938, pág. 15 (en lo sucesivo citado como Dodd).

sembrador (4, 14-20), por razones lingüísticas evidentes (cf. páginas 95ss), es de un estadio posterior de la tradición que el de la parábola misma del sembrador.

3 Con el conocimiento de que Mc 4, 10-20 no pertenece al estrato más antiguo de la tradición, no desaparecen, sin embargo, los problemas de crítica literaria que nos plantea Mc 4, 10-12 Extraña, en efecto, que la pregunta formulada a Jesús en el v. 10 («le preguntaron por el significado de la parábola»)[8] reciba una doble respuesta y en cada cual con una fórmula propia de introducción: en vv. 11s dice Jesús por qué habla en parábolas; en vv. 13ss interpreta la parábola del sembrador. Nada indica en el v. 10 que se le haya preguntado a Jesús por qué habla principalmente en parábolas; más bien el reproche del v. 13 muestra que la pregunta del v. 10 se refería originariamente al sentido de la parábola del sembrador, y en este punto con razon la exégesis es unánime. Los vv. 11 y 12 rompen la continuidad entre los vv. 10 y 13ss.

4. Que en la realidad los vv. 11s sean una insercion en un contexto más antiguo, queda comprobado por la introduccion καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς=«y les dijo» (v. 11), que es una fórmula de coordinación típica de Marcos (2, 27; 4, 2 21 24; 6, 10; 7, 9; 8, 21; 9, 1).[9] Así se explica también la descripción singular,[10] prolija, del auditorio, οἱ περὶ αὐτόν σὺν τοῖς δώδεκα=«los de alrededor de El con los doce» pudo surgir con ocasion de la inserción de los vv. 11s por adición de dos datos diferentes sobre los oyentes[11]

En resumen, los vv. 11s, que fueron añadidos por Marcos a la palabra παραβολή (vv 10/11), son desde su origen un *logion*

[8] El plural τας παραβολας (v 10) no es probablemente ni una referencia al v 2 (και ἐδίδασκεν αὐτους ἐν παραβολαῖς πολλα=«y los instruia en muchas cosas por medio de parabolas») ni uno de los plurales generalizantes, frecuentes en el evangelio (cf sobre este semitismo pag 84, N 174), sino se debe de tratar de una variante de Marcos con ocasion de la inclusion de los vv 11s

[9] De las formulas και ελεγεν αυτοῖς=«y les dijo», que se suceden en Marcos hay que distinguir el puro καὶ ελεγεν=«y dijo» que aparece en el Evangelio de Marcos solamente en 4, 9 26 30 y que podria ser anterior a Marcos, se corresponde con la introduccion constante de los proverbios rabinicos *hu haja 'omer* (por ejemplo en Pirqe Abot)

[10] Sólo Mc 8, 34 podria aducirse como algo analogo (desde luego de otra clase)

[11] Ch Masson, *Les Paraboles de Marc*, IV, Neuchâtel-Paris 1945, pag 29 N 1 Οἱ δωδεκα = «los doce» es una expresion preferida de Marcos, podria haber añadido συν τοῖς δωδεκα=«con los doce» con ocasion de la insercion de los vv 11s

independientemente transmitido y tiene que ser interpretado sin consideración al contexto actual [12]

Acto seguido, comprobamos que Mc 4, 11-12 es un logion *muy arcaico* Es más antiguo que Marcos [13] y procede de la tradicion de Palestina El paralelismo antitetico (v 11),[14] el demostrativo superfluo ἐκείνοις=«a aquellos» (v 11b) [15] y la manera encubierta con que se describe tres veces la accion de Dios [16] son tipicamente de Palestina Pero, sobre todo, conviene notar que *la cita libre de Is 6, 9s difiere notablemente en Mc 4, 12 del texto hebreo y de los LXX, por el contrario, coincide con el Targum*

1 Mientras que el texto hebreo y los LXX traen Is 6, 9b en segunda persona, es decir, en discurso directo, Mc 4, 12a (ινα βλέποντες βλέπωσιν, etc =«a fin de que, viendo, no vean») y el Targum utilizan la tercera persona,[17] ademas los participios βλέποντες y ἀκούοντες (Mc 4, 12a) solo tienen la forma participial correspondiente en el Tárgum *(hazan, šame'in)*

2 Todavia es mas sorprendente la coincidencia, señalada por Manson, de Mc 4, 12b con el Tárgum de Is 6, 10 El texto de

[12] A la vista de lo que acaba de decirse se pueden suponer tres etapas en la prehistoria de la materia de Mc 4 1ss 1 La tradicion reunio en primer lugar con καὶ ἔλεγεν=«y dijo» (vv 9 26 30) las tres parabolas de Jesus la del sembrador la de la semilla que crece por si misma y la del grano de mostaza 2 Anunciada por el cambio de situación (v 10) se introduce una cuestion y como respuesta la interpretacion de la parabola del sembrador (vv 10 13 20), a esta segunda etapa de la tradicion pertenece tambien el v 33 como lo muestra el empleo de ὁ λόγος=«la palabra» sin complemento (pags 95s) 3 Con καὶ ελεγεν αυτοις=«y les dijo» (vv 11 21 24) Marcos intercaló los vv 11s, a causa del vocablo παραβολη como una segunda respuesta a la cuestion del v 10 e incluyo dos parabolas mas (la de la luz vv 21 23 y la de la medida vv 24s cf pag 113) en la coleccion de parabolas Ademas retoco el marco παλιν, ἤρξατο, συναγεται (Pres hist) καὶ ἔλεγεν αυτοις διδαχη (vv 1s) son modismos de Marcos, los datos sobre los oyentes del v 10 los amplio al intercalar los vv 11s y al mismo tiempo coloco el plural τας παραβολας (v 10), tambien el v 34 procede de el puesto que el χωρὶς δὲ παραβολῆς se refiere al v 11b Las tres etapas de la tradicion (Jesus Iglesia primitiva Marcos) son apreciables en todo el Evangelio de Marcos, sin embargo en ninguna parte de un modo tan claro como en el capitulo 4

[13] Que Mc 4 11s es anterior a Marcos lo muestra una ojeada por las concordancias μυστηριον, como circunloquio del nombre de Dios, δέδοται, οι εξω τα παντα ἐπιστρέφειν=convertirse todo esto lo tiene Marcos solamente en 4 11s A esto se añade que en nuestro pasaje las palabras de Jesus se limitan a los εξω=«los de fuera» mientras que Marcos mismo aplica las palabras tambien a los discipulos como lo muestra 8 14 21

[14] C F BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925 pags 20s 71ss

[15] J JEREMIAS *Die Abendmahlsworte Jesu*[4] Gotinga 1967, pag 17 N 1 3

[16] V 11 δέδοται, γίνεται, v 12 αφεθῆ

[17] T W MANSON *The Teaching of Jesus*[2], Cambridge 1948 (=1935) pag 77 (en lo sucesivo citado como MANSON *Teaching*)

Marcos καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς=«y les sea perdonado» se separa completamente del texto hebreo *(w^erapha' lo),* como de los LXX (καὶ ἰάσομαι αὐτούς=«y los sanaré») y de Símaco (καὶ ἰαθῇ); coincide, por el contrario, con la Pešitta *(w^eneštᵉbheq leh),* y mucho más todavía con el Tárgum *(w^ejištᵉbheq lᵉhon).* Esta coincidencia entre Marcos y el Tárgum se extiende hasta los detalles:

a) en lugar del verbo «curar» (Is 6, 10 hebreo, LXX, Símaco), Marcos y el Tárgum tienen «perdonar»;[18]

b) en vez del singular *lo* (Is 6, 10 hebreo), tienen ambos el plural;[19]

c) los dos evitan pronunciar el nombre divino con ayuda de la pasiva.

Mc 4, 12 sigue, por tanto, la paráfrasis de Is 6, 9s, comúnmente utilizada en la sinagoga de Palestina, tal como nos es conocida por la Pešitta y el Tárgum escrito. Esta comprobación «crea una fuerte presunción en favor de la autenticidad» de nuestro logion[20] y es de *importancia fundamental para la exégesis* de Mc 4, 11s.

En el v. 11 tenemos ante nosotros una antítesis: a los discípulos de Jesús («vosotros») se contraponen los ἔξω=«los de fuera». «*Y les dijo: A vosotros os ha dado Dios*[21] *el misterio del reino de Dios.*» ¡Esto es precisamente un grito de júbilo! Dios ha hecho regalo a los discípulos. Este «misterio del reino de Dios», en el que consiste el don divino, no es un conocimiento de cualquier clase sobre el reino de Dios que viene, sino —como lo muestra el singular— *un* conocimiento: el saber acerca de la irrupción presente del reino.[22] Este conocimiento es pura gracia de Dios. En un contraste muy acusado, a los discípulos (v. 11b) se oponen los ἔξω: ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται =«a los demás, a los de fuera, se les dice todo en parábolas».

Desde el punto de vista linguístico hay que considerar aquí dos cosas:

[18] El targum deriva *rapha'* (Is 6, 10 con alef al final=*curar)* de *raphah* con he al final=*perdonar),* igualmente la Pešitta y Marcos

[19] ¡También ya antes' Mc ἐπιστρέψωσιν, Tg. *witubun* (Is 6, 10 hebreo en singular)

[20] MANSON, *Teaching,* pag 77

[21] Δέδοται en pasiva es un circunloquio para el nombre de Dios

[22] A JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu,* I², Tubinga 1899 (=1910), páginas 123s (en lo sucesivo, citado como JULICHER, I), J SCHNIEWIND, en· «Das Neue Testament Deutsch», sobre Mc 4, 11; G BORNKAMM, en· «ThWBNT», IV, págs 824s; M HERMANIUK, *La Parabole Évangélique,* Brujas-París-Lovaina 1947, pág 282

1 El paralelismo de ambas proposiciones (v 11a y v 11b) exige que μυστηριον y παραβολη se correspondan Pero no es éste el caso si παραβολη se traduce como «parabola» pero en cambio, queda restablecido si a παραβολη (=hebreo *masal*—arameo *matla)* se le da la significacion de «enigma»[23] Tenemos pues, una antitesis perfecta A vosotros se ha revelado el misterio — «los de fuera» estan ante enigmas Una antitesis correspondiente objetivamente se encuentra en Jn 16, 25 donde sucesivamente se opone παροιμιαις λαλεῖν/παρρησια απαγγελλειν —hablar en discurso velado (no ¡en parabolas!) / anunciar claramente[24]

2) Γινεσθαι en la significacion de «ocurrir», con dativo de persona y nominativo de cosa no es griego idiomatico, sino un semitismo, es decir, la traduccion de la expresion aramea *hawa le*=«pertenecer a alguien sucederle a alguien, irle a alguien, tocar en suerte a alguien» A esta expresion sigue un *be* (en griego ἐν =«en», Mc 4, 11), asi, por ejemplo, en Gn 15, 1 «Y la palabra de Yahveh sucedio a Abraham en una vision» Por tanto hay que traducir Mc 4, 11b *«Pero a aquellos que estan fuera les toca todo en discurso enigmatico»*,[25] es decir, todo queda para ellos enigmático El giro impersonal indica que es Dios quien actua (cf ἐγενετο Mc 2, 27, Jn 1, 17)

Para la comprension de la frase siguiente, que comienza por ινα (Mc 4, 12), es decisivo el pensar que se trata de una cita libre de Is 6, 9s, que hay que colocar entre comillas El ινα expresa, pues, no una intencion de Jesus, sino de Dios, es casi una abreviatura de ινα πληρωθῇ, y por eso hay que traducirlo como «para

[23] Ejemplos *Masal* (como ya en el A T Ez 17 2 Hab 2 6 Sal 49 5 78 2 Pro 1 6) es un sinonimo de *hida* (enigma discurso dificil de entender) en el Eclesiastico (47 17 tambien 39 2 3) y en el libro IV de Esdras (4 3) en el libro de Henoc en etiope *mesal* tiene la significacion de «discursos misteriosos apocalipticos» (37 5 38 1 45 1 57 3 58 1 68 1 69 29) de igual modo Num r 14 sobre 7 89 «Con Moises hablaba Dios cara a cara con Balaam por el contrario solamente en *mesalim* (oraculos)», Tg 2 Cron 9 1 traduce el hebreo *hidot* como *mitlawan delidin* Lo mismo se puede decir de παραβολη En Eclo 47 17 se traduce *hida* como παραβολη en 47 15 se habla de παραβολαι αινιγματων en 39 3 de αινιγματα παραβολων En Mc 7 17 παραβολη tiene la significacion de «discurso oscuro enigma» igualmente Bern 6 10 17 2 y ocasionalmente en el Pastor de Hermas (cf O EISSFELDT *Der Maschal im Alten Testament* «BZAW» 24 Giessen 1913 pags 17 19 JULICHER I pags 40 204s) Igualmente tiene παροιμία en Jn 16 25 29 la significacion de «discurso oscuro» (opuesto en ambos pasajes a παρρησια)

[24] J A T ROBINSON *The Parable of John 10 1 5* en «ZNW» 46 (1955) pags 233s

[25] Semejantemente MASSON *o c* pags 27s Para aquellos empero que estan fuera se realiza todo en signos

que» «en las decisiones de la voluntad divina» son «idénticos designio y cumplimiento»[26]. Por tanto hay que traducir *«para que (como está escrito) ellos vean y, sin embargo no vean, oigan y sin embargo no comprendan»*.

Finalmente, en lo que se refiere al final de la frase de Mc 4, 12 (μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς=«a no ser que se conviertan y los perdone») tanto el vocablo griego μήποτε como el arameo *dilema* en el que se basa tienen una doble significación. Ambas palabras pueden significar «para que no» y «si no quizá»,[27] y *dilema* puede tener, además, un tercer sentido: «a no ser que». El μήποτε de Is 6, 10 en la versión de los LXX tiene el sentido de la traducción del hebreo *pen*, ciertamente en el primer sentido («para que no»); de otro modo ocurre con el *dilema* de Is 6, 10b en el Targum. La exégesis rabínica lo ha entendido en el sentido de «a no ser que», como lo haya podido entender siempre el Targum, y entiende el final de Is 6, 10 sin excepción como una promesa de que Dios perdonará al pueblo, si se convierte[28]. Esta comprensión de los intérpretes contemporáneos como promesa de perdón tiene que presuponerse también para Mc 4, 12b, porque los términos del final de Mc 4, 12 siguen hasta en los detalles la paráfrasis del Targum de Is 6, 10b, como vimos en las págs. 18ss. El μήποτε de Mc 4, 12 es, pues, equivalente de un *dilema* del Targum, que tiene que ser reproducido aquí como «a no ser que». Por esto tenemos que traducir Mc 4, 11s: *«A vosotros ha dado Dios el misterio del reino de Dios, pero para aquellos que están fuera es todo enigmático a fin de que (como está escrito) "vean y, sin embargo, no vean, oigan y, sin embargo, no comprendan, a no ser que se conviertan y Dios*[29] *los perdone"»*.

El logion no habla, en modo alguno —esta es nuestra conclusión—, de las parábolas de Jesús, sino de su predicación en

[26] W. BAUER, *Deutsch-griechisches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlín 1958, col. 747 (en lo sucesivo citado como BAUER, *Wörterbuch*). Es posible también que el *d^e* arameo que está en la base de ἵνα, igualmente que en Tg Is 6, 9, se entienda como un pronombre relativo: «Para los que están fuera permanece enigmático que "ven y sin embargo no ven"» (MANSON, *Teaching*, págs. 76ss). El sentido es el mismo.

[27] Ambas significaciones tiene μήποτε frecuentemente en los LXX.

[28] H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., Munich 1922-61 (en lo sucesivo citado como BILL.), traen en I, págs. 622s, cuatro ejemplos de la exégesis rabínica de Is 6, 10, todos concuerdan en que entienden Is 6, 10b no como una amenaza de endurecimiento definitivo, sino como una promesa.

[29] La pasiva ἀφεθῇ es de nuevo (como δέδοται Mc 4, 11) una circunlocución del nombre de Dios.

general.[30] A los discípulos les ha sido revelado el misterio del reino presente; para los que están fuera, las palabras de Jesús permanecen oscuras, porque no han reconocido su misión y no hacen penitencia. Así se cumple en ellos la terrible profecía de Is 6, 9s Sin embargo, queda una esperanza: «si hacen penitencia, Dios los perdonará» La última mirada descansa en la misericordia de Dios, que perdona.

El logion, de cuya antigüedad hablamos en las págs 18ss, a causa de la oposición marcada entre los discípulos y los que están fuera,[31] pertenecería como muy pronto a la época siguiente a la confesión de Pedro, el tiempo de la predicación esotérica de Jesús. Describe el destino de toda predicación del evangelio, que siempre es doble: ofrecimiento de la gracia y con esto a la vez [32] sentencia de juicio, salvación y escándalo, salud y perdición, vida y muerte.[33] Marcos, inducido por la voz παραβολή, que entendió sin motivo como «parábola», incluyó nuestro logion en el capítulo de las parábolas [34]

Pero, si Mc 4, 11s originariamente no se refiere a las parábolas de Jesús, entonces este pasaje no es un canon especial para la interpretación de las parábolas ni una autorización para buscar en ellas, por una interpretación alegórica, un sentido enigmático oculto para los de fuera ¡Todo lo contrario! Mc 4, 11s afirma que tampoco las parábolas —como todas las palabras de Jesús— anuncian «misterios» especiales, sino el único «misterio del reino de Dios», a saber, el misterio de su irrupción actual en las palabras y obras de Jesús [35]

Como se sabe, le corresponde a A. Jülicher el mérito de haber roto definitivamente con la interpretación alegórica. Es molesto leer en la obra de Jülicher, *Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu* (Historia de la interpretación de las parábolas de Jesús),[36] cómo las parábolas fueron desfiguradas y maltratadas durante siglos por una interpretación alegórica. Sobre este fondo se

[30] Cf Jn 16, 25a, donde toda la predicación de Jesús se designa como un hablar ἐν παροιμίαις (cf Mc 4, 11b, ἐν παραβολαῖς)
[31] La misma oposición en otra imagen Mt 11, 25s par
[32] Is 6, 9s
[33] J Schniewind, en «Das Neue Testament Deutsch», 1, sobre Mc 4, 12
[34] Originalmente a Mc 4 10 habría seguido el v 13 (cf pag 17)
[35] Cf pags 19s y J Horst en «ThWBNT», V, pag 553, N 102
[36] Jülicher, I, págs 203-322

aprecia bien la liberación llevada a cabo por Jülicher no sólo al mostrar irrefutablemente con cientos de ejemplos que la alegorización conduce al error, sino al defender fundamentalmente la tesis de que las parábolas de Jesús en su origen estuvieron totalmente alejadas de la alegorización. El rigor de esta tesis puede ser unilateral (el apocalipsis de la época empleaba desde Daniel la alegoría para presentar las revelaciones en forma misteriosa, difícil de atacar políticamente, y en menor medida también se sirve de ella la literatura rabínica);[37] a pesar de todo, su obra decididamente sigue siendo fundamental; algunas aisladas reincidencias en la alegorización, precisamente de trabajos recientes, no hacen sino confirmar esta sentencia.

Pero Jülicher no hizo sino la mitad del trabajo. Nadie lo ha mostrado mejor que C.H. Dodd.[38] En el esfuerzo por liberar a las parábolas de la fantasía y el capricho de la interpretación alegórica de todos los detalles, Jülicher se deja arrastrar a un error fatal. La mejor protección contra tal capricho consiste, según su opinión, en que se considere a las parábolas como un retazo de la vida real y que no se saque más que *una* idea de ellas y precisamente (aquí está la falta) la idea más general posible: ¡La aplicación más amplia es la correcta! «La narración del rico epulón y del pobre Lázaro querría inculcar la alegría en una vida con sufrimientos, el temor ante la vida de placer» (Lc 16, 19-31).[39] «El hombre, aun el más rico, en cada momento está dependiendo del poder de Dios y de la gracia», ésta es la enseñanza de la parábola del rico insensato (Lc 12, 16ss).[40] «Aprovechamiento decidido del presente como condición previa de un futuro feliz», ésta es la moraleja de la parábola del administrador injusto (Lc 16, 1-8).[41] Un estímulo para los discípulos «para el cumpli-

[37] I HEINEMANN, *Altjudische Allegoristik*, Breslau 1936; BILL., III, pags 388-399

[38] DODD, págs 24ss

[39] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, Tubinga 1899 (=1910), pág 638 (en lo sucesivo citado como: JÜLICHER, II)

[40] JÜLICHER, II, pág 616

[41] II, pag 511

miento fidelísimo de sus deberes para con Dios» quiere ser, en su forma originaria, Mt 24, 45-51.[42] «Sólo hay recompensa para los trabajos» es la «idea fundamental» de la parábola de los talentos (Mt 25, 14ss).[43] Se ve: Las parábolas predican un humanismo verdaderamente religioso; de su peso escatológico no se conserva nada. Insensiblemente se hace a Jesús «apóstol del progreso» (II, pág. 483), un maestro de sabiduría que inculcaba máximas éticas y una teología simplificada en imágenes e historias fáciles de retener. *¡Y El no fue esto!* Julicher se queda a mitad de camino. Libera a las parábolas de la espesa capa de polvo que la interpretación alegórica había colocado sobre ellas, pero no pasa, sin embargo, de este trabajo previo. El trabajo principal queda todavía por hacer: hay que intentar descubrir el sentido original de las parábolas. ¿Cómo se puede llegar a esto?

La obra de Julicher fue tan excelente, que durante largo tiempo no aparecieron trabajos especiales de importancia sobre las parábolas. Finalmente la «historia de las formas» intentó proseguir clasificando las parábolas en categorías. Se distinguía entre metáfora, comparación, símil, parábola, alegoría, ejemplo, etc.; en último término, sin embargo, un esfuerzo infructuoso ya que el hebreo *mašal* (=arameo *matla*) comprende todas estas categorías y todavía muchas más, sin hacer distinción. En el lenguaje del judaísmo posbíblico, este término designa figuras retóricas de toda clase, sin que se pueda establecer un esquema: símil,[44] comparación,[45] alegoría,[46] fábula,[47] proverbio,[48] revelación apocalíptica,[49] enigma,[50] seudónimo,[51] sím-

[42] II, pág. 161.
[43] II, pág. 495.
[44] Numerosos ejemplos.
[45] b. Pes. 49a.
[46] Mek. Ex. 21, 29 par. Cf. BILL., III, pág. 391.
[47] 4 Esd 4, 13 (arm.), b. Ber. 61b; b. Sukka 28a, b. Sanh. 38b.
[48] Midr. Lam. Proemio 24, cf. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, II. Leipzig 1905 (=Darmstadt 1965), pág. 121.
[49] Cf. pág. 20, N. 23.
[50] *Ibid.*
[51] Nidda 2, 5.

bolo,[52] ficción,[53] ejemplo (paradigma),[54] motivo,[55] argumentación,[56] disculpa,[57] objeción,[58] chiste.[59] Paralelamente tiene παραβολή en el Nuevo Testamento la significación de símil tanto como de comparación (Lc 5, 36; Mc 3, 23) y de figura (Heb 9, 9; 11, 19; cf. Mc 13, 28); Lc 4, 23 hay que traducirlo como dicho agudo, adagio; Lc 6, 39 como proverbio; Mc 7, 17 como enigma,[60] y Lc 14, 7 simplemente como regla. Del mismo modo παροιμία oscila entre símil (Jn 10, 6), proverbio (2 Pe 2, 22), palabras enigmáticas (Jn 16, 25.29). (Quede claro que la palabra «parábola» se entiende en este trabajo en el sentido amplio de *mašal/matla).* Si se fuerza a las parábolas de Jesús a entrar en las categorías de la retórica griega, se las somete a una ley extraña.[61] Realmente por este camino tampoco se puede avanzar. Los conocimientos importantes que debemos agradecer a la «historia de las formas» no han logrado todavía efectos fecundos en el terreno de la investigación de las parábolas.[62]

El punto de vista decisivo, y que abrió nuevos caminos, aparece, si no me equivoco, con A.T. Cadoux:[63] las parábolas hay que colocarlas en la situación de la vida de Jesús. Desgraciadamente es discutible el modo como Cadoux intentó aprovechar en su libro este acertado conocimiento, de tal manera que la labor de su trabajo quedó limitada a unas observaciones de detalles. Más circunspecto avanzó por este camino B.T.D. Smith.[64] Logró en muchos pasajes aclarar el fondo histórico de las parábo-

[52] b Sanh 92b
[53] b B B 15a, b 'Er 63a
[54] Ex r 40 sobre 31, 1s
[55] b Ket 22ab
[56] j Joma 3, 41d
[57] j Ket 2, 26c
[58] Git 9, 9, b Git 88b 89ab
[59] b Pes 114a
[60] Cf pag 20 N 23
[61] J WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*², Berlin 1909, pag 29
[62] Sobre el analisis de las parabolas segun la historia de las formas, cf pags 31ss y especialmente pags 111ss
[63] *The Parables of Jesus Their Art and Use,* Nueva York 1931
[64] *The Parables of the Synoptic Gospels,* Cambridge 1937 (en lo sucesivo citado como B T D SMITH)

las; es tanto más de lamentar el que se limitase a los materiales de las imágenes de las parábolas; falta en él la interpretación teológica. El libro de C.H. Dodd, en cambio, representa un empuje en la dirección marcada primeramente por Cadoux.[65] En esta obra extraordinariamente importante se consigue con éxito, por vez primera, colocar las parábolas en la situación de la vida de Jesús y se abre con ello una nueva época en la interpretación de las parábolas. Dodd se limita, sin embargo, a las parábolas del reino de los cielos y la unilateralidad con que interpreta el concepto de reino de Dios tiene como consecuencia un cercenamiento de la escatología, que no deja de influenciar el resto de la magistral exégesis (Dodd pone el acento en que el reino ha irrumpido ya ahora definitivamente con las obras de Jesús).

En el fondo se trata de un conocimiento muy sencillo, pero de gran alcance. Las parábolas de Jesús no son obras de arte (al menos en primera intención); no quieren tampoco inculcar principios generales («no se crucificaría a un maestro que cuenta historias amenas para corroborar una moralidad prudente»),[66] sino que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas, a menudo imprevistas. Además se trata, como veremos, preferentemente de situaciones de lucha, se trata también de justificación, de defensa, de ataque, incluso de desafío: las parábolas son —no exclusivamente, pero sí en gran parte— armas de combate. Cada una de ellas exige una respuesta al instante.

De aquí surge la tarea. Jesús habló a hombres de carne y hueso, adaptándose al momento presente. Cada una de sus parábolas tiene un determinado lugar histórico en su vida. La tarea consiste en intentar descubrir ese lugar.[67]

[65] *The Parables of the Kingdom*, Londres 1935, Revised Edition, Londres 1936 Se ha utilizado la reimpresión de 1938

[66] C W F SMITH, *The Jesus of the Parables*, Filadelfia 1948, pág 17

[67] Mirando la colección de parábolas de Mt 13, se puede esclarecer el problema de la siguiente manera· Es como si de los sermones de un predicador célebre de nuestros días se nos hubiese transmitido solamente una colección de ejemplos que servían para ilustrar su predicación (F C GRANT, *A New Book on the Parables*, en: «Anglican Theological Review», 30 [1948], pag 119) Esta

¿Qué quiso decir Jesús en este o en aquel determinado momento? ¿Qué efecto tuvo que producir su palabra en los oyentes? Estas son las preguntas que conviene hacerse para retroceder —en cuanto sea posible— al sentido original de las parábolas de Jesús, a la *ipsissima vox* de Jesús.

coleccion adquirira todo su valor solo cuando sepamos en cada caso que idea quiso ilustrar el predicador mediante cada ejemplo De igual modo comprenderemos realmente cada una de las parabolas reunidas en la colección de parábolas de Mt 13, solo cuando podamos hacernos una idea de la situacion concreta en que las pronunció Jesus

2

Desde la Iglesia primitiva hasta Jesús

Las parábolas de Jesús, tal como nos han sido transmitidas, tienen *un doble lugar histórico.*[1]

1. El lugar histórico original de las parábolas, como de todas las palabras de Jesús, es una situación bien precisa en el marco de la actividad de Jesús. Algunas parábolas están contadas de un modo tan vivo, que se puede suponer que Jesús enlaza con incidentes concretos.[2]

2. Después de esto, antes de que fueran fijadas por escrito, fueron «vividas» en la Iglesia primitiva, que enseña y predica las palabras de Jesús en su actividad misionera, en las reuniones de la comunidad, en la enseñanza. Reúne las palabras de Jesús según puntos de vista objetivos, les da un marco, modifica su forma ocasionalmente, amplía aquí, alegoriza allá, y todo a partir de *su* situación, es decir, la situación entre la cruz y la parusía.

[1] DODD, pág 111

[2] El mayordomo injusto (Lc 16, 1ss, cf pags 220ss) la cizaña entre el trigo (Mt 13, 24ss, cf pags 270ss) el ladron (Mt 24, 43s cf pags 60ss), quiza tambien el rico insensato (Lc 12 16ss) y el buen samaritano (Lc 10, 30ss), cf M MEINERTZ, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Munster 1948 pag 64

Es importante tener presente en el estudio de las parábolas de Jesús la diferencia entre la situación de Jesús y la de la Iglesia primitiva. Algunas palabras de Jesús y también alguna parábola tendrá que ser sacada de nuevo de la situación en la vida y en la reflexión de la Iglesia primitiva y habrá que intentar recuperar su lugar original en la vida de Jesús,[3] si se quiere que recobren de nuevo su resonancia original y si se quiere hacer vivos el poder, la lucha, el ímpetu de esa hora única. Si se hace este intento de encontrar el lugar histórico original de las parábolas, entonces se encuentra uno con determinadas leyes de la transformación.

En este intento es una gran ayuda la que nos presta el Evangelio de Tomás,[4] al ofrecernos once parábolas de los sinópticos en versión propia.[5] Son éstas:

Logion	9	El sembrador (cf. el texto, pág. 36);
»	20	El grano de mostaza (cf. el texto, página 180);
»	21b y 103	El ladrón (cf. el texto, págs. 108 y 118);
»	57	La cizaña (cf. el texto, pág. 271);
»	63	El rico insensato (cf. el texto, página 201, N. 262);
»	64	La gran cena (cf. el texto, pág. 215);
»	65	Los malos viñadores (cf. el texto, páginas 87-89);
»	76	La perla (cf. el texto, pág. 242);
»	96	La levadura (cf. el texto, pág. 180);

[3] DODD, pag 111

[4] Numeracion de los «logia» segun *L'Evangile selon Thomas, texte copte etabli et traduit par* A GUILLAUMONT, H CH PUECH, G QUISPEL, W TILL y † YASSAH 'ABD AL MASIH Paris 1959

[5] Literatura sobre las parábolas del Evangelio de Tomás L CERFAUX G GARITTE, *Les paraboles du Royaume dans l'«Evangile de Thomas»*, en «Le Muséon», 70 (1957), pags 307-327, A J B HIGGINS, *Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas*, en «Novum Testamentum», 4 (1960), págs 292 306, C H HUNZINGER, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas Evangelium*, en «BZNW», 26 Berlin 1960, pags 209 220, H MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels*, en «NTS», 7 (1960/61) pags 220-248

» 107 La oveja perdida (cf. el texto, página 164);
» 109 El tesoro en el campo (cf. el texto, pág. 41).[6]

	Sinópticos	De ellas Ev.To.
Marcos	6	3
Común de Mateo y Lucas	9	4
Exclusivo de Mateo	10	3
Exclusivo de Lucas	15	1

1. La traducción de las parábolas al griego

Jesús habló arameo-galileo.[7] Muy pronto se tradujeron sus palabras al griego, pero esta traducción significó inevitablemente que en numerosos casos se modificase el sentido —a veces fuertemente, la mayor parte de los casos sólo ligeramente. Volver a traducir las parábolas a la lengua materna de Jesús es un medio de importancia fundamental, quizás el más importante, para recuperar su sentido original.[8] Los numerosos ejemplos que se darán en el presente estudio lo mostrarán, así lo esperamos, mejor que las consideraciones teóricas.

[6] Además el Evangelio de Tomás contiene todavía otras cuatro parábolas, que no se encuentran en el N T · Logion 8, el gran pez (texto cf. pág. 244); logion 21a, los niños pequeños en el campo; logion 97, la mujer descuidada; logion 98, los autores del atentado (texto cf pág 239)

[7] Esto ha sido corroborado sobre todo por los trabajos de G Dalman Frente a esto, H BIRKELAND, *The Language of Jesus*, Oslo 1954, ha afirmado que Jesús hablo hebreo, puesto que ésta fue la lengua de las clases inferiores del pueblo judío, sólo la gente culta hablaba arameo. Pero con esto queda revuelto el estado de cosas

[8] Los trabajos fundamentales se los debemos a Dalman, Wellhausen, Burney, Joüon, Torrey, Odeberg y recientemente a Black

Todo el mundo sabe que esta clase de traducciones no pueden ser más que intentos. Sin embargo, se ha de admitir que se trata de ensayos que descansan sobre fundamentos sólidos. Sobre todo las numerosas variantes de traducción que se encuentran en la tradicion de los evangelios dan a entender con seguridad una palabra aramea subyacente. Por desgracia no se ha reconocido apenas todavía la importancia de este medio auxiliar, ni se ha utilizado sistemáticamente.

La *παραβολή* de los puestos en la mesa nos servirá de ejemplo de cómo dos versiones griegas muy divergentes se remontan a la misma tradición aramea. Las variantes van subrayadas.

Lc 14, 8-10	Mt 20, 28 D it syc
Ὅταν κληθῇς [c] ὑπό τινος εἰς γάμους [a] = «Cuando seas invitado por alguien a una boda»,	Εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες [c] δειπνῆσαι [a] = «Cuando, convidados a cenar, entréis»,
μὴ κατακλιθῇς [c] εἰς τὴν πρωτοκλισίαν = «no te pongas en el primer puesto»,	μὴ ἀνακλίνεσθε [c] εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους = «no os acomodéis en los puestos destacados»,
μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ = «no sea que haya un invitado más distinguido que tú»,	μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ = «no sea que se presente uno más honorable que tú»,
καὶ ἐλθὼν [c] ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι = «y venga a decirte el que a uno y otro os invitó»:	καὶ προσελθὼν [c] ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι = «y, acercándose el anfitrión, te diga»:
δὸς τούτῳ τόπον = «Cede a éste tu puesto».	ἔτι κάτω χώρει = «Retírate más abajo»,
καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν = «Y entonces tengas que ir avergonzado a ocupar el último puesto».	καὶ καταισχυνθήσῃ = «y quedes avergonzado.»
Ἀλλ' ὅταν κληθῇς = «Al contrario, cuando te inviten»,	Ἐὰν δὲ = «Mas, si

πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον = «ve a ponerte en el último puesto»	ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων = «te pones en el puesto inferior y viene uno inferior a ti»
ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι = «para que, cuando venga el que te invitó, te diga»:	ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ = «el anfitrión te dirá»:
φίλε, προσανάβηθι [c] ἀνώτερον = «Amigo, sube más arriba».	σύναχε [c] ἔτι ἄνω = «Acomódate más arriba»,
τότε ἔσται σοι δόξα [b] ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι = «Entonces eso te proporcionará gran honor en presencia de todos los comensales».	καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον [b] = «y eso te será ventajoso».

Se pueden hacer diversas observaciones:

a) La palabra aramea *mištuta* tiene una doble significación: 1. Festín, 2. Boda. La variante γάμοι/δειπνῆσαι (L. 1) se remonta, por tanto, a *mištuta,* que tiene aquí el sentido de festín.

b) La variante curiosa δόξα/χρήσιμον (L. 18) se explica por el doble sentido de la palabra aramea *šibḥa,* que significa: 1. Alabanza, honor, gloria. 2. Ganancia, ventaja. El sentido en nuestro pasaje es: honroso.

c) Sorprenden los numerosos verbos idénticos con prefijos divergentes (L. 1 καλεῖν/παρακαλεῖν, L. 3 κατακλίνεσθαι/ἀνακλίνεσθαι, L. 7 ἔρχεσθαι/προσέρχεσθαι, L. 17 προσαναβαίνειν/συνάγειν). Se explica porque en arameo no hay verbos con prefijo; en todos los casos hay subyacente un verbo simple arameo.

d) Si se añaden las observaciones de M. Black *(An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, págs. 129-133), muestran que en la retroversión aramea de nuestro pasaje hay varias aliteraciones y paronomasias.

e) Hay que pensar que, para control, disponemos de las traducciones de los evangelios en siríaco y en palestino cristiano (donde hay que tener en cuenta ciertamente las diferencias de dialecto). Se logra así la impresión de que las variantes de traducción pueden conducirnos con gran verosimilitud al texto original.

2. *Modificaciones del material intuitivo*

Era inevitable que, en la traducción griega, no sólo las palabras, sino ocasionalmente también el *material intuitivo* fuese «traducido» a las condiciones de vida helénica. Así encontramos en las parábolas de Lucas expresiones que presuponen la arquitectura griega,[9] el procedimiento judicial romano,[10] la agricultura[11] y el paisaje de fuera de Palestina;[12] Lc 7, 32 (ἐκλαύσατε = «habéis llorado») podría haber evitado intencionadamente el característico golpearse el pecho (par. Mt 11, 17, ἐκόψατε = «os habéis golpeado el pecho»), fervoroso rito funerario de Palestina. En Marcos se encuentra la división de la noche en cuatro vigilias (Mc 13, 35, cf. 6, 48), costumbre romana determinada por el servicio militar (cf. Hech 12, 4), mientras que en Palestina se dividía en tres partes[13] (Lc 12, 38) — uno de los muchos indicios de que el segundo evangelio fue redactado fuera de Palestina. En tales casos daremos la preferencia a aquella versión que ofrezca un material intuitivo de Palestina.

Sin embargo, hay que proceder prudentemente. Veremos, por ejemplo, que Jesús repetida e intencionadamente evoca, para ilustrar sus palabras, métodos de castigo empleados en el Próximo Oriente y tenidos por los judíos como especialmente inhumanos.[14] Por tanto, el material intuitivo no palestino no es siempre señal de retoque o de

[9] Lc 6 47s, 11, 33 casas con sotano (no son corrientes en Palestina), 8 16, 11 33 casa con vestibulo, desde el cual la luz ilumina al que entra

[10] Lc 12 58 πράκτωρ = alguacil (de otro modo en Mt 5, 25 ὑπηρέτης = servidor de la sinagoga)

[11] Lc 13 19 Lucas hace sembrar el grano de mostaza εἰς κῆπον = «en huerto», a esto corresponde el que TEOFRASTO, *Historia Plantarum*, VII, 1, 1s, cuente a la mostaza entre las hortalizas (κηπευομενα) En Palestina, por el contrario, estaba prohibido el cultivo de la mostaza en la huerta (Kil 3, 2, Tos Kil 2 8 cf BILL, I, pag 669) Lc 14, 35 El empleo de la sal como abono no esta probado para Palestina

[12] Lc 6, 48 el rio que se desborda (de otra manera en Mt 7, 25 lluvia torrencial)

[13] Jue 7, 19, Jub 49, 10 12

[14] Pags 220, 257s

falta de autenticidad. Sólo en aquellos casos en que la tradición está dividida, podemos juzgar con cierta confianza.

3. *Adornos*

En la parábola de los siervos a los que se confía dinero, Mateo habla de tres siervos que reciben el uno cinco, el otro dos y el tercero un talento, es decir, 50.000, 20.000 y 10.000 denarios (Mt 25, 15); [15] en Lucas hay diez siervos, cada uno de los cuales recibe solamente 100 denarios (Lc 19, 13). Que el número de servidores — tres — dado por Mateo es el original, lo muestra la continuación de Lucas (Lc 19, 16-21, especialmente el artículo puesto delante de ἕτερος=«el otro», 19, 20); también en el caso de la suma de dinero el número más bajo de Lucas es seguramente el original, ya que la suma es designada expresamente por ambos evangelistas como «de poco valor» (Mt 25, 21.23: ὀλίγα; par. Lc 19, 17: ἐλάχιστον), lo cual difícilmente se puede aplicar a sumas de 10.000-50.000 denarios. En Lucas, por tanto, ha crecido el número de siervos; en Mateo ha aumentado enormemente la suma de dinero. El *gusto* del narrador oriental por los *grandes números* ha conducido en ambas versiones de la historia a adornar los datos.[16] Este gusto por los adornos entra en juego también en las ampliaciones secundarias que ha sufrido la parábola de la gran cena en Mateo. Mientras en Lucas (14, 16) y en el Evangelio de Tomás (64) el anfitrión es un particular, en Mateo (22, 2) es un rey, lo cual difícilmente concuerda con el desarrollo de la narración (cf. pág. 215); podremos car-

[15] Cf pág 255, N 504

[16] También las cifras insignificantes aumentan en el Evangelio de Tomás son presentados en la parábola de la gran cena cuatro invitados que rehúsan la invitación (64), la buena tierra en la parábola del sembrador da fruto de 60 y 120 por uno (9)

gar el «rey» en la cuenta de la tradición, tanto más cuanto que también en la literatura rabínica encontramos la transformación de parábolas corrientes en parábolas regias (cf. págs. 127, N. 356; 170s) —nota típicamente oriental.[17] En la versión de Tomás de la misma parábola se pintan las disculpas de un modo más variado que en Mateo y Lucas, y se confunden las condiciones de vida rurales con las de la ciudad.[18]

Un ejemplo de adorno nos lo ofrece la versión de la parábola del sembrador en el Evangelio de Tomás (9): «Jesús dijo: He aquí que salió el sembrador. Llenó su mano y arrojó (la semilla). Unos (granos de semilla) cayeron en el camino; vinieron los pájaros y los arrebataron. Otros cayeron sobre la roca y no echaron raíces hacia abajo en la tierra, ni levantaron hacia el cielo espiga alguna. Y otros cayeron en las espinas; ellas ahogaron la semilla y el gusano los devoró. Y otros cayeron en buena tierra y produjo buen fruto hacia el cielo. Dio sesenta semillas y ciento veinte semillas.» He aquí los puntos diferentes con los sinópticos: la antítesis («no echaron raíces hacia abajo en la tierra, ni levantaron hacia el cielo espiga alguna»), la mención del gusano y el incrementado número 120. Ocasionalmente estos adornos son bastante triviales, así en la imagen del doble servicio (Mt 6, 24; Lc 16, 13) dice el Evangelio de Tomás (47a): «No es posible que un hombre monte dos caballos (al mismo tiempo), ni que tense dos arcos (a la vez); y no es posible que un siervo sirva a dos señores »

Hay que tener en cuenta también el empleo de medios estilísticos para *hacer viva la narración*. Como ejemplo, sea mencionada la inserción de las dos palabras λέγουσιν

[17] En la parabola del siervo despiadado (Mt 18 23 35) encontramos el titulo de βασιλεύς «rey» solamente en la introduccion (v 23), mientras que en lo siguiente se habla solo de un «señor» y de sus siervos Asi se podria concluir que el titulo de rey viene ocasionado secundariamente por la interpretacion dada en el v 35 del señor como el Padre celestial Sin embargo esta conclusion no es totalmente segura porque el contenido de la narracion solo concuerda en el caso de tratarse de un rey (cf pags 255s)

[18] El texto cf pag 215

αὐτῷ (Mt 21, 41), que faltan en Marcos (12, 9) y en Lucas (20, 16) Por su inserción se logra que los oyentes de Jesús pronuncien su propia sentencia sin darse cuenta, un rasgo que se encuentra en el Antiguo Testamento (parábola del profeta Natán, 2 Sam 12, 5s, parábola de la mujer de Tecua, 2 Sam 14, 8ss; parábola del profeta, 1 Re 20, 40) y también en las parábolas de Jesus (Mt 21, 31, Lc 7, 43).[19]

Tambien adornos *insignificantes* pueden causar un *desplazamiento del acento* En Lucas se dice, en la introduccion a la parabola de la higuera, que se deben fijar en la higuera «y en todos los arboles» (Lc 21, 29) Este «y en todos los arboles» falta con toda razon en Marcos (13, 28) y en Mateo (24, 32), pues desvia la atencion del aspecto especialmente desnudo de la higuera en invierno (cf pags 148s), que la hace muy apropiada como simbolo del misterio de la muerte y de la vida Un desplazamiento del acento como consecuencia de adornos lo presenta tambien Lc 5, 36, comparado con Mc 2, 21 En ambos casos se trata de la reparacion de un vestido viejo, pero el desarrollo de la imagen es diferente Marcos dice «Nadie cose un trozo de paño nuevo sin tundir en un vestido viejo, pues el remiendo nuevo tira del paño viejo y la rotura se hace mayor» el acento se coloca aqui en el empeoramiento de la rotura, que se logra por la reparacion Lucas dice: «Nadie corta un trozo de paño a un vestido nuevo para remendar un vestido viejo Porque, si lo hace, estropeará el vestido nuevo, y el trozo que tomo de el no encajará en el viejo» Aqui la imagen se hace mas plastica por el rasgo grotesco añadido, al cortar el vestido nuevo, pero se malogra el punto culminante de la parábola. que la rotura se hace todavía mayor a causa de la reparacion

Sin embargo, nuestra cuestión requiere gran prudencia. Es, en efecto, una de las características de la predicación parabólica de Jesús que sus parábolas están tomadas de la vida, pero muestran, en gran número, rasgos extraños para despertar la atención de los oyentes, y sobre estos rasgos se insiste especialmente.[20] No es corriente que todos

[19] M MEINERTZ (cf pag 29 N 2) pag 38

[20] I K MADSEN, *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie,*

los invitados rehúsen bruscamente una invitación[21] y que el señor de la casa (o el rey) mande llamar a su mesa a los primeros recogidos de la calle (Mt 22, 9; Lc 14, 21-23), que las muchachas que esperan al esposo se duerman todas sin excepción (Mt 25, 5) y que a las que llegan tarde el esposo les niegue la entrada a la fiesta de la boda (Mt 25, 12, cf. Lc 13, 25), que un invitado venga con un vestido sucio al banquete de bodas del hijo del rey (Mt 22, 11ss), que un grano de trigo dé un rendimiento del ciento por uno (Mc 4, 8, cf. Gn 26, 12):[22] Estas hipérboles drásticas forman parte, hasta el día de hoy,[23] del estilo narrativo oriental, y su acumulación en las parábolas muestra que Jesús se ha adaptado a este estilo con plena intención. Por la reacción de sorpresa que provocan, muestran en qué sentido debe ir la interpretación. Se puede ver esto de un modo particularmente claro en la parábola del siervo despiadado. Si el «siervo»[24] debe (Mt 18, 23s) la suma de diez mil talentos (=100 millones de denarios),[25] se ve claramente la enormidad de esta suma fantástica tan pronto como se compara con el hecho de que en Galilea y Perea en el año 4 antes de Cristo se aportaban doscientos talentos anuales como impuestos, es decir, una cincuentava parte de aquella suma (Josefo, *Ant.*, 17, 318). Pero justamente la suma gigantesca es intencionada: se debe inculcar al oyente, por «shock tactics»,[26] que ningún hombre puede pagar su deuda a Dios; al mismo tiempo debe aparecer marcadamente el contraste con la pequeña deuda del compañero, una deuda de 100 denarios.

Copenhague 1936, ha mostrado especialmente esta peculiaridad, le sigue M BROUWER, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, pags 71-79

[21] Cf sobre esto pags 216ss

[22] Cf pag 185, N 184

[23] Cf tambien M MEINERTZ, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Munster 1948, pag 46 N 6 «Se podria tambien indicar que en las narraciones orientales no se toma muy en cuenta el concepto de verosimilitud — no digamos el caso de sucesos maravillosos — y que los oyentes a pesar de ello, no se escandalizan »

[24] Cf pag 255

[25] *Ibid* , N 504

[26] J J VINCENT, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, en «Studia Evangelica» (Texte und Untersuchungen 73), Berlin 1959, pag 80

No se trata, en modo alguno, de negar de plano a Jesús todos los rasgos desacostumbrados de las parábolas; al contrario, ciertos elementos de la interpretación pueden ser originales. Sin embargo, es exacto, como muestra la comparación de las tradiciones paralelas, que en muchos casos las parábolas han sido adornadas y que la versión más sencilla representa la original.

4. *Influencia del Antiguo Testamento y de los temas narrativos populares*

En algunos pasajes las parábolas se refieren a palabras de la Escritura (Mc 4, 29.32; 12, 1.9a.10s con lugares paralelos; Mt 25, 31.46; cf. Lc 13, 27.29). El número notablemente pequeño de ejemplos se desvanece si se tiene en cuenta que, de los cuatro últimos ejemplos aducidos de Mateo y de Lucas, al menos tres son secundarios, si no lo son los cuatro.[27] Además, los cinco ejemplos restantes tienen que ser comprobados, teniendo en cuenta las divergencias del Evangelio de Tomás. En éste falta, en la parábola de los viñadores (65), igualmente que en Lc 20, 9, la descripción amplia de la plantación de la viña, procedente de Is 5, 1s (Mc 12, 1 par. Mt 21, 33), así como la pregunta final, que empalma con Is 5, 5 (Mc 12, 9 par.), y la cita final de Sal 118, 22s aparece como independiente logion 66. Puesto que el Evangelio de Tomás, como muestra el logion 66, no tiene reparo en citar la Escritura y puesto que sobre todo Is 5, 1s y Sal 118, 22s no se emplean en los sinópticos según el texto hebreo, sino según el texto griego,[28] estas referencias no pertenecerían a la primitiva tradición.

[27] Lc 13, 27.29 son originalmente «logia», no partes constitutivas de una parábola, cf. pág. 118. La referencia a la Escritura en Mt 25, 31 es redaccional (cf. págs. 249s); esto se podría decir también de 25, 46 (cf. pág. 104, N. 281).

[28] Cf. págs. 87.91.

Por lo que se refiere a la parábola del grano de mostaza, en el Evangelio de Tomás (20) dice así el final: «...(la tierra) produjo una gran rama y fue refugio para los pájaros del cielo.» Esto es probablemente una ligera alusión a Dan 4, 9.18, Ez 17, 23 y 31, 6; en Marcos (4, 32) la relación con Ez 17, 23 y con Dan 4, 9.18 (según la versión de Teodoción) es más clara, y en Mateo (13, 32) y en Lucas (13, 19) son finalmente una cita libre de Dan 4, 18 (Teodoción). De Dan 4, 17 procede también la designación, contraria a la realidad, del arbusto de mostaza como un árbol, que se encuentra sólo en Mateo y Lucas, pero no en Marcos ni en el Evangelio de Tomás. En la parábola de la levadura falta en el Evangelio de Tomás (96) la indicación de la enorme cantidad de tres «se'a» de harina (Mt 13, 33; Lc 13, 21, cf. pág. 181); podría proceder de Gn 18, 6.

Domina la tendencia a explicar las referencias de la Escritura o a añadir algo nuevo. Con esto no se excluye que Jesús ocasionalmente se haya referido a la Escritura. Al menos en dos casos es incluso muy verosímil: al final de la parábola del grano de mostaza y al final de la parábola de la semilla que crece por sí sola (Mc 4, 29 cita a Jl 4, 13, y precisamente según el texto hebreo).

Junto a tales referencias a la Escritura, entraron en las parábolas ocasionalmente *temas de narraciones populares*. Veremos repetidamente que Jesús mismo tomó tales motivos. Pero repetidamente se ve que son secundarios.

La versión de Tomás de la *parábola del tesoro en el campo* (109) está totalmente desfigurada. Habla de un hombre que compró un campo y más tarde, casualmente, encontró un tesoro en su propiedad, que hizo de él un hombre rico. No tiene nada de común con la versión de Mateo (seguramente la original). Por el contrario, la nueva versión corresponde exactamente a una narración rabínica:[29]

[29] Visto por primera vez por L. CERFAUX, *Les paraboles du Royaume dans l'«Evangile de Thomas»*, en: «Le Muséon» (1957), pág 314.

Evangelio de Tomás 109	Midr. a Cant. 4, 12
«El reino se parece a un hombre que tenía un tesoro escondido en su campo, del cual nada sabía. Y después que murió lo dejó a su hijo. (Tampoco) el hijo sabía nada (de ello). Tomó aquel campo y lo vendió. Y el comprador vino a labrarlo y encontró el tesoro. Comenzó a prestar dinero a interés a quienes quería.»	«Sucede con esto (es decir con las palabras de la Escritura, Cant 4, 12) como con un hombre que heredó un terreno lleno de basura. El heredero era perezoso y lo vendió por una pequeñez ridícula. El comprador lo cavó con gran afán y encontró en él un tesoro. Edificó con ello un gran palacio y recorrió el bazar con una serie de esclavos que había comprado con aquel tesoro. Cuando el vendedor vio esto, hubiese preferido ahorcarse (de rabia).»

Mientras en Mateo la parábola del tesoro en el campo describe cómo domina a un hombre una gran alegría (cf. pág. 243), el acento se ha desplazado completamente en el Evangelio de Tomás bajo la influencia de la narración rabínica: la parábola ahora describe el enojo por una ocasión que se ha escapado irremediablemente.

El segundo caso en que un tema de narración popular secundario se introduce en una parábola se encuentra en Mateo. En la parábola de la gran cena ha introducido la narración de una expedición vengadora: el rey, irritado por los malos tratos y la muerte de sus siervos, envía su guardia personal[30] con la misión de matar a los asesinos y pegar fuego a su ciudad (Mt 22, 7). Este episodio, que rompe la unidad del contexto (cf. pág. 84) y que falta en

[30] Cf pág 84, N 174

Lucas y en el Evangelio de Tomás, utiliza un tema de narración procedente del antiguo Oriente, usual en el judaísmo tardío,[31] que en Mt 22, 7 alude a la destrucción de Jerusalén.

5. *El cambio de auditorio*

Como ejemplo del proceso frecuente del cambio de auditorio, elegimos la *parábola de los trabajadores enviados a la viña* (Mt 20, 1-16). Recordemos las explicaciones más importantes que ha tenido esta parábola y, a partir de ahí, retrocedamos en el tiempo.

a) La Iglesia romana (y siguiéndole la luterana) predica este evangelio en el domingo de Septuagésima,[32] al comienzo del ayuno de los clérigos,[33] o sea al comienzo del tiempo de penitencia que precede a la Pasión. Junto a esto se pone como epístola 1 Cor 9, 24-27, la invitación a correr en el estadio. ¿Qué predica la Iglesia al comienzo del tiempo de penitencia? *La llamada a la viña del Señor*. Desde antiguo se ha alegorizado en esto: ya desde Ireneo,[34] se reparten las horas de las cinco invitaciones a lo largo de la historia de la salvación, comenzando por Adán; desde Orígenes[35] se distribuyen por las edades de la vida en las que los diversos hombres se hacen cristianos. A menudo las dos interpretaciones, la de las épocas del tiempo y la de las fases de la vida, se unen una con

[31] K H RENGSTORF *Die Stadt der Morder (Mt 22, 7)*, en «BZNW» 26, Berlín 1960, págs 106-129, ha reunido el material completo

[32] Ya antes de la introduccion de la Septuagesima en Roma en los siglos VI/VII se leia nuestra perícopa en este domingo, pertenece por consiguiente originariamente al ciclo de los domingos de Epifania cf J DUPONT, *La parabole des ouvriers de la vigne (Matthieu, XX, 1-16)*, en «Nouvelle Revue Theologique», 79 (1957), pags 786s

[33] El ayuno de la comunidad comienza el miercoles de ceniza

[34] *Ad Haer*, IV 36, 7 (ed A STIEREN, 1853, I, pags 690), ORÍGENES, *Matthauserklarung*, Tom XV, 32 (ed E Klostermann, pags 446s)

[35] ORÍGENES, *Ibid*, Tom XV 36 (ed E Klostermann, pags 456s)

otra. Pero, aun prescindiendo completamente de estas alegorizaciones, la interpretación de la parábola como una llamada a la viña del Señor no interpreta bien el sentido. Pues malogra el final de la parábola (vv. 8ss). Este final muestra que el acento no está colocado en la llamada a la viña, sino en el pago del jornal al caer la tarde.

b) Retrocedamos en el tiempo. Todos los manuscritos del Nuevo Testamento, con excepción de ℵ BLZ 085 sa bo, traen como frase final de la parábola el v. 16b: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί = «pues muchos son llamados, pocos escogidos». ¿Cómo ilustra la parábola la verdad de que muchos [36] son llamados pero pocos escogidos, es decir, que el número de los que alcanzan la salvación es pequeño? Los llamados por la mañana temprano son tomados aquí como ejemplo aleccionador. Fueron llamados. Pero, porque murmuraron, porque alardean de su servicio, porque se rebelan contra la decisión de Dios, porque rechazan el don de Dios (así se interpreta de buen grado),[37] echan a perder la salvación. Ὕπαγε = «vete» (v. 14), se les grita. Aquí se entiende la parábola, por tanto, como una *parábola del juicio*. ¡No pierdas la salvación por murmurar, por justificarte ante tus propios ojos, por rebeldía! También esta interpretación falsea el sentido de la parábola. ¡Los primeros no reciben la condenación, sino el salario convenido! El v. 16b no falta por casualidad en los viejos manuscritos y traducciones egipcias. Tenemos ante nosotros una de las frecuentes conclusiones generalizantes, en nuestro caso procedente de Mt 22, 14 y añadida, lo más tarde, en el siglo II.

c) Si retrocedemos más, llegamos al mismo evangelista Mateo. Inserta la parábola que habla de los «primeros» (Mt 20, 8.10) y de los «últimos» (20, 8 12 14) en el contexto de Marcos, para ilustrar el proverbio de Mc 10,

[36] Πολλοί tiene aquí el sentido inclusivo («todos»), cf 4 Esd 8 3 *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur* (J Jeremias en «ZNW», 42 [1949] pag 193 N 64 y el articulo πολλοί, en «ThWBNT», VI, pags 539 542)

[37] Por ejemplo G de Raucourt *Les ouvriers de la onzieme heure* en «Recherches de science religieuse» 15 (1925), pags 492ss

31 (par. Mt 19, 30), πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι=«muchos que son los primeros serán los últimos, y los últimos, primeros»; con este proverbio se concluye en Marcos la conversación precedente de Pedro. Pues el mismo proverbio, sólo con anteposición de los últimos, forma el final de la parábola (Mt 20, 16); además se hace referencia expresamente dos veces, con γάρ=«porque» (20, 1) y con οὕτως=«así» (20, 16), a 19, 30.[38] En el contexto de Marcos esta frase significa que en el mundo futuro todas las jerarquías terrenas serán invertidas, pero no se puede decir con seguridad si lo que intenta es confirmar a los discípulos en las promesas que acaba de hacer o bien es una advertencia a los discípulos contra la arrogancia. Tanto en un caso como en otro, Mateo ha encontrado en nuestra parábola una ilustración de la *inversión de la jerarquía en el último día*. Habrá pensado en la indicación que recibe el administrador de la parábola en el v. 8b:

κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθὸν
ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων.

=«Llama a los jornaleros y págales su jornal,
empezando por los últimos hasta los primeros.»

¡Los últimos son los primeros; por ellos comienza el pago del jornal! Contra esta interpretación de la parábola que quiere ilustrar cómo, el último día, los primeros serán los últimos y los últimos primeros, no se puede objetar que no se habla sólo de dos grupos, sino de cinco; pues, a partir del v. 8, aparecen sólo los trabajadores contratados los primeros y los últimos; los tres grupos intermedios son olvidados; se habían mencionado sólo para hacer más plástico el proceso de contratación de los trabajadores, especialmente también la necesidad urgente de mano de

[38] Οὕτως falta en Mc 10, 31, Mt 19, 30; Lc 13, 30. Debió de ser añadido por Mateo, puesto que οὕτως ἔσονται es un modismo de Mateo (cf. pág. 103, N 272)

obra. Pero, contra esta concepción de que la parábola pretende ilustrar la inversión de la jerarquía el último día, tenemos que hacer otra objeción. Esta concepción se basa, como se ha dicho, en el v. 8b: ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων=«empezando por los últimos hasta los primeros». Pero esto es dentro de la parábola claramente un rasgo insignificante. El orden de pago no tiene gran importancia; dos minutos antes o después, apenas es una preferencia o un perjuicio.[39] De hecho, nadie se queja más tarde sobre el orden de pago. Este detalle secundario quiere manifiestamente acentuar la igualdad de los últimos con los primeros; quizá quiere simplemente aclarar cómo «los primeros fueron testigos... del pago de sus camaradas».[40] Posiblemente es todavía más sencillo: ἀρξάμενος ἀπό podría tener, como sucede frecuentemente, la significación «sin exceptuar», «incluido»,[41] de modo que en el v. 8 originalmente no se hablase del orden del pago, sino que el sentido sería: «Paga a todos el jornal, incluidos los últimos.» En todo caso la parábola ciertamente no da una lección sobre la inversión del orden al final, ya que todos perciben exactamente el mismo jornal.

d) Pero el contexto actual de Mateo no es el original, como lo muestra Marcos. Por tanto, tenemos que considerar la parábola sin miramientos con el contexto, remontándonos más allá de Mateo. Así la frase final (v. 16) podría tener otro sentido distinto del que exige el contexto actual de Mateo. El vidente del libro IV de Esdras está intranquilo por la cuestión de si las generaciones anteriores quedarán en desventaja frente a las que vivan al final

[39] JULICHER II pag 462

[40] *Ibid*

[41] F PASSOW, *Handbuch der griechischen Sprache*[5], Leipzig 1841 I pag 409a, H G LIDELL - R SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, New Edition, Oxford 1925 1940 I, pag 254a En el N T se podria encontrar tambien este sentido en Jn 8, 9 quiza también en Lc 23 5 Cf JOSEFO, *Ant*, 7 255, ἀπο σοῦ και τῶν σῶν ἀρξαμενοι τέκνων=«incluidos tú y tus hijos», 6 133 αρξαμενος ἀπο γυναικῶν και νηπιων=«incluso mujeres y niños pequeños» Con μεχρι Plato Leg 771c todos los numeros μέχρι τῶν δωδεκα ἀπο μιᾶς ἀρξαμενος=«del uno al doce» (Tambien en castellano «comenzando por» puede tener la significacion de «inclusivo» sin marcar el orden de la serie)

de los tiempos, y recibe la respuesta: «Me habló: Yo hago mi juicio igual que un corro:[42] los últimos no están detrás, ni los primeros delante» (4 Esd 5, 42).[43] Primeros y últimos, últimos y primeros, no hay diferencia, todos son iguales. Esta interpretación de la parábola es la que hoy prevalece: se trata de una *enseñanza sobre la igualdad de la recompensa en el reino de Dios*. Si se añade: una enseñanza de que toda recompensa es una recompensa de gracia, entonces ya no es exacto, pues los primeros reciben el jornal, hablando con san Pablo, κατὰ ὀφείλημα=«como debido» y no κατὰ χάριν=«como gracia» (Rm 4, 4). Pero, aparte de esto, el punto culminante de la historia, lo sorprendente para los oyentes, no es ciertamente: «¡El mismo salario para todos!», sino «¡un salario tan grande para los últimos!»[44]

e) Llegamos a la claridad si prescindimos del v. 16 (οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι=«ved cómo los últimos serán los primeros y los primeros los últimos»). Este versículo es originalmente un logion independiente,[45] como lo muestran Mc 10, 31 y Lc 13, 30 (cf. Mc 9, 35),[46] quizás, incluso, en su procedencia un refrán;[47] ha sido añadido a nuestra parábola como una conclusión generalizante, pero que no encaja con su sentido.[48] Encontraremos todavía numerosas analogías de inserción de tales conclusiones generalizantes.[49] Pero, si la parábola ter-

[42] Lat *corona*, sir , arab (ed Ewald), armen corona, etiope anillo, circulo Violet lo remonta al hebreo *hug* = circulo, y Gunkel, de modo es clarecedor, lo ha interpretado como corro

[43] Cf tambien sir Bar 30 2 (de la resurreccion simultanea de los justos) «Y los primeros se alegraran y los ultimos no se afligiran

[44] W PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* («Munchener Theologische Studien», I, 7), Munich 1955, pags 11s

[45] R BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*[3], Gotinga 1958, pag 191

[46] Mc 9 35 es un lugar paralelo directo de Mc 10, 31, si se entiende el εσται como futuro (no imperativo)

[47] En un sentido como el siguiente mas o menos que facilmente varia el destino de la noche a la mañana, cf J SCHNIEWIND, en «Das Neue Testament Deutsch», 1 sobre Mc 10, 31 El logion es antiguo como lo muestran a) el empleo por dos veces del articulo determinado a pesar del sentido generico y b) el paralelismo antitetico logrado por inversion

[48] R BULTMANN *ibid*

[49] Cf pags 137 139

minaba originalmente con la pregunta del v. 15, sin dar una explicación, entonces se impone su escándalo. Es, pues, una injusticia manifiesta la que aquí se narra. La doble queja (v. 12, cf. pág. 169) está verdaderamente demasiado justificada. Cada oyente tendría que plantear la pregunta: *¿Por qué* da el amo el extraño mandato de pagar a todos el mismo jornal? *¿Por qué* entrega particularmente a los últimos el jornal completo sólo por una hora de trabajo? ¿Esta injusticia es pura arbitrariedad? ¿Es capricho? ¿Capricho generoso? ¿Antojo de bajá? De ningún modo. Pues no se trata de una generosidad sin límites, sino que todos reciben solamente la suma que es necesario para ir pasando, el mínimo vital. ¡Nadie recibe más! [50] Aunque los últimos contratados son, ellos mismos, culpables de estar desocupados charlando sin hacer nada en las horas de la tarde [51] — ¡en la época que urge la vendimia! —, aunque su disculpa de que nadie los ha contratado (v. 7) no es sino un falso pretexto (como el del siervo en Mt 25, 24s) que debe tapar su indolencia auténticamente oriental,[52] sin embargo, dan compasión al propietario de la viña. No tendrán prácticamente nada que llevar a casa. El salario por una hora de trabajo no alcanza para la manutención de su familia. Sus hijos tendrán que pasar hambre, cuando el padre vuelva a casa con las manos vacías. Porque tiene compasión de su pobreza, por eso el amo hace que les paguen el jornal completo. Es decir: la parábola no describe un acto de arbitrariedad, sino el hecho de un hombre de corazón, que es generoso y lleno de compasión con los pobres.[53] *Así obra Dios,* dice Jesús. *¡Así es Dios!* ¡Tan bueno! El da parte en su reino también a los publicanos y pecadores, inmerecidamente; tan grande es su bondad. Todo el acento recae sobre las palabras finales (v. 15): ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι=«porque yo soy bueno».

[50] A.T. Cadoux, *The Parables of Jesus,* Nueva York 1931, pág. 101.
[51] Cf. pág. 169.
[52] M. Meinertz en: «Theologische Revue», 46 (1950), col. 92.
[53] Dodd, pág. 122.

¿Por qué cuenta Jesús la parábola? ¿Quiere alabar la bondad de Dios con los pobres? Entonces se podía haber ahorrado la segunda parte de la parábola. Pero precisamente el centro de gravedad recae en esta segunda parte, pues nuestra parábola es una de las parábolas con dos cumbres: relata dos acontecimientos:

1. La contratación de los trabajadores y la generosa orden para el pago de jornales (vv. 1-8).

2. La indignación de los perjudicados (vv. 9-15).

En toda parábola con dos puntos culminantes recae el acento sobre el segundo (cf. pág 162: Lc 15, 11ss; págs. 226s: Lc 16, 19ss; págs 80s: Mt 22, 1-14). ¿Por qué, pues, esta segunda parte, el episodio de cómo los demás trabajadores están indignados, se rebelan, protestan y cómo se les da la respuesta humillante: «Eres tú envidioso, porque yo soy bueno»? (v. 15). La parábola manifiestamente está dirigida a hombres que se parecen a los que murmuran, que critican la Buena Nueva, que se escandalizan de ella, a los fariseos, por ejemplo. A ellos les quiere mostrar Jesús cómo su crítica es injustificada, odiosa, sin amor y misericordia. ¡Así es Dios, les dice, tan bueno! Y porque Dios es tan bueno, por eso lo soy yo también. Justifica la Buena Nueva frente a sus críticos.[54] Está claro que con esto hemos alcanzado el lugar histórico original. Estamos de pronto en una situación concreta de la vida de Jesús, muchas veces atestiguada en los evangelios. Sin cesar vemos a Jesús criticado por su trato con los despreciados y proscritos; de continuo se nos habla de hombres para los que el evangelio es un escándalo. A cada instante tiene Jesús que justificar su comportamiento, defender la Buena Nueva. Así también aquí: Así es Dios, tan bueno, tan lleno de compasión con los pobres. Así obra ahora por medio de Mí. ¿Queréis reprenderle?

Como muestra el contexto de Mateo (la pregunta de Pedro, 19, 27), la Iglesia primitiva aplicó la parábola a los discípulos de Jesús; la aplicó, por tanto, a la comunidad

[54] Dodd pag 123

¡Se comprende suficientemente! Está en la misma situación que la Iglesia de hoy cuando predica sobre la historia de los fariseos: tiene que emplear para la comunidad frases que fueron dichas a enemigos.

Hemos logrado así un examen metódico de gran importancia, una ley más de la transformación: La tradición ha efectuado una variación o una reducción del círculo de oyentes. *Algunas parábolas, que originariamente fueron dichas a otros oyentes: fariseos, escribas, multitud, las refiere la Iglesia primitiva a los discípulos de Jesús.*

Entre el gran número de casos semejantes citemos todavía un ejemplo: Lc 15, 3-7 par. Mt 18, 12-14. Según Lucas, la *parábola de la oveja perdida* está motivada por la pregunta indignada de los fariseos: «¿Por qué (ὅτι = τί ὅτι) recibe éste a los pecadores (en su casa) y los admite a su mesa?» (Lc 15, 2), y termina con estas palabras: «Así Dios (en el juicio final) [55] se alegrará más por un pecador que hace penitencia que por 99 hombres justos (δίκαιοι) que no necesitan penitencia» (15, 7). El fin de Jesús es la justificación de la Buena Nueva frente a sus críticos, cuando explica en la parábola cómo el pastor, cuando conduce su rebaño al redil, es feliz por la oveja que ha sido encontrada de nuevo; del mismo modo se alegra Dios por el pecador que se arrepiente. Se alegra de poder perdonar. Por eso recibo Yo a los pecadores.[56]

En Mateo la parábola tiene un auditorio totalmente distinto. No se dirige, como en Lucas, a adversarios de Jesús, sino, según Mt 18, 1, a sus discípulos. De acuerdo con esto, la frase final tiene otro color en Mateo. Este dice: «Así, es voluntad [57] de Dios [58] que no se pierda ni uno [59]

[55] La mayor parte de las veces se pasa por alto que la afirmacion es futura χαρα ἐν ουρανῷ εσται

[56] Cf pags 165s

[57] Εστιν θέλημα εμπροσθεν =(en el Targum) *ra*ᵃ*wa min q*ᵒ*dam* (por ejemplo Tg Is 53, 6 10) cf Mt 11 26 par, 1 Cor 16, 12

[58] Doble circunloquio del nombre de Dios 1 εμπροσθεν=los angeles que estan ante Dios 2 Vuestro Padre celestial Se evita, como antropomorfico, hablar de un querer de Dios

[59] El neutro (εν), que extraña se puede explicar porque tiene como base el arameo *had*, que debia haber sido traducido por εἷς, el neutro viene ocasionado por προβατον (18 12) y αυτό (18 13)

solo[60] de estos[61] pequeñuelos[62]» (18, 14). Enmarcada en la amonestación de no despreciar a los pequeñuelos (v. 10) y en la indicación de la conducta para con el hermano pecador (vv. 15-17), la frase final (v. 14) significa: Dios quiere que vosotros vayáis tras el hermano caído —y precisamente el «pequeño», débil, desamparado— tan fielmente como el pastor de la parábola tras la oveja descarriada. La parábola, por tanto, es en Mateo una parábola de discípulos, que llama a los jefes de la comunidad a una fidelidad de pastor frente a los apóstatas;[63] el acento no recae, como en Lucas, en la alegría del pastor, sino en la ejemplaridad de su búsqueda. Esta gran instrucción para los jefes de la comunidad que representa Mt 18 (éste es el sentido del capítulo; la designación habitual como regla de la comunidad es inexacta),[64] y en cuyo marco se encuentra la parábola en Mateo, es una composición secundaria construida sobre las relaciones entre palabras-guías, un desarrollo de la relación artificiosa de Mc 9, 33-50. Para la cuestión de la situación original en la vida de Jesús, que le dio motivo para la parábola de la oveja perdida, el contexto de Mateo no nos da ningún punto de apoyo. No hay duda de que Lucas nos ha conservado la situación original.[65] Como en otros casos, se trata para Jesús de la justificación de la Buena Nueva frente a sus

[60] Es una peculiaridad de las lenguas semitas omitir mas a menudo el «solo», «apenas» (Ejemplo de darse este caso abundantemente el canto *dajjenu* de la *Haggada del Pesah)* Mt 5, 18s 28 43 46, 10 6, 11 13, 17, 1, 18, 6 20 28, 20, 12, 24, 8, Mc 1 8, 9, 2 41 42, 10 5, 13, 8, 14, 51, Lc 6 32 33 34, 7 7, 9 28, 12 41, 13, 23, 15, 16, 16 16 17 21 24, 17 10 22, Jn 10 33, 12, 35 La adicion de μόνῳ en Mt 4 10 y Lc 4, 8 a la cita de Dt 6, 13 LXX es, por tanto, objetivamente correcta Importante para Rm 3, 28 *(sola fide* es el sentido), Gal 5, 6b

[61] Τουτων es un demostrativo superfluo, cf pag 251 sobre Mt 25 40 Sobre este semitismo cf J JEREMIAS *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], Gotinga 1967 pag 176, N 1 3

[6] Las lenguas semitas carecen de superlativo, μικροί = ἐλάχιστοι (Mt 25, 40 45)

[63] K STENDAHL, *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament* («Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis» 20) Upsala 1954, pag 72

[64] Cf «ThWBNT», III, pag 751 29 31

[65] Observese que tambien la parabola del pastor en Juan es dicha a los adversarios lo que se pasa por alto la mayor parte de las veces (Jn 10, 6, cf 9 40, 10, 19ss)

críticos: ¡Así es Dios! ¡Así se alegra Dios! ¡Por eso recibo Yo a los pecadores! Esto se puede asegurar con tanta más confianza cuanto que la frase final de Mateo (18, 14), al traducirla al arameo, tiene el mismo sonido que la frase final de Lucas (15, 7): ¡Así se alegra Dios!

En Mt 18, 14 la negación pertenece objetivamente a la segunda *mitad de la frase* [66] y *ra'ᵃwa* (cf. pág. 49, N. 57) tiene la significación de «gusto, complacencia».[67] El sentido original de Mt 18, 14 no es, pues, una expresión negativa: «Así Dios no quiere que ni siquiera uno de los pequeños se pierda», sino un enunciado positivo: «*Así Dios tiene complacencia en que aun uno de los pequeñuelos escape de la perdición.*» Esto coincide en su contenido exactamente con Lc 15, 7a, donde igualmente, de un modo positivo, se dice: «Así se alegrará Dios por un pecador que hace penitencia.»

Nos encontramos con el mismo proceso que en Mt 20, 1-16; una parábola dirigida originalmente a los enemigos de Jesús (Lucas) se ha convertido en una parábola de discípulos (Mateo). El cambio del auditorio ha conducido a un desplazamiento del acento: una parábola apologética se ha tornado parenética.

De hecho, los datos sobre los *oyentes*, que pertenecen al marco de las parábolas y que, en general, eran más fácilmente modificados que las mismas parábolas, necesitan un examen especial; esto se confirma por la observación de que los evangelios, en estos datos sobre los oyentes, ocasionalmente se contradicen.

No es preciso acentuar la diferencia cuando Marcos dirige la parábola de Beelzebul a los escribas (3, 22), Mateo a los fariseos (12, 24), y Lucas a la multitud (11, 14). O cuando Marcos da como destinatarios de la parábola de los viñadores homicidas a los sumos sacerdotes, escribas y ancianos (11, 27); Mateo, a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos (21, 23), o a los jefes

[66] P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, París 1930, páginas 114s.

[67] T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres 1950, pág. 208 (en lo sucesivo, citado como: MANSON, *Sayings*). *Ra'ᵃwa* puede significar: 1. Voluntad. 2. Complacencia (=hebr. *rason*). La tradición de Mateo desplazó algo el sentido por la traducción θέλημα; la traducción correcta hubiese sido εὐδοκία.

de los sacerdotes y a los fariseos (21, 45), Lucas, por el contrario, al pueblo (20, 9) o a los escribas y jefes de los sacerdotes (20, 19) Mas importante es todavia, cuando las palabras de los ciegos que guian a otros ciegos, en Mateo (15, 14), son un reproche a los fariseos, en Lucas (6, 39), por el contrario, son una advertencia a los oyentes [68] Pero, cuando Mateo dirige la parabola de la oveja perdida (18, 12-14) y Marcos la imagen de la sal (9, 50) a los discipulos, mientras Lucas, por el contrario, dirige la primera a los enemigos de Jesus (15, 2) y la segunda a la muchedumbre (14, 25), entonces hay una alternativa que apenas se puede conciliar Todavia esto es mas verdadero cuando un evangelista se contradice a si mismo asi Mateo trae la parabola del arbol y de sus frutos, una vez dirigida a la muchedumbre o a los discipulos (7, 16-20) y otra vez dedicada a los fariseos (12, 33-37), asi Lucas aplica la parabola de la luz sobre el candelero (8, 16) a los discipulos, y a la muchedumbre (11, 33) Se podria intentar en estos pasajes suponer que Jesus pronuncio estas parábolas dos veces y cada vez a diferentes oyentes, pero esta salida nos esta vedada para las parabolas citadas en Mc 4, 21-32,[69] en efecto, segun 4, 10, están dirigidas al pequeño circulo de «los de alrededor de El junto con los doce» (Mt 13, 10 a los discipulos), por el contrario, segun 4, 33-34 (par Mt 13, 34s), están destinadas a la muchedumbre

El examen detallado (que hemos hecho en las dos parabolas, pags 42-51) muestra que en la tradicion de la materia del evangelio habia una fuerte tendencia a convertir las parábolas que Jesus dijo a la muchedumbre o a los enemigos en parabolas de discipulos esta tendencia se encuentra en los tres evangelistas Parabolas e imagenes que posteriormente se convirtieron en parábolas de discipulos son, por ejemplo, Mc 9, 50a (cf pags 205s), 13, 33ss (cf pags 66ss), Mt 5, 25s (pag 54), 6, 22s (pags 199s), 6, 27 (pag 209), 7, 3-5 (pag 204), 7, 9-11 (pags 177s), 7, 13s (pag 237, N 406), 7, 16-18 (pag 204), 13, 47s (pags 270s), 18, 12 14 (pags 49ss), 20 1ss (pag 48), 24, 43s (pags 60s), 24 45ss (pags 69s), 25, 1ss (pags 64ss), Lc 6, 39 (cf mas adelante), 6, 41s

[68] En ambos evangelistas la relacion con el contexto no es original Mt 15 12 14 es una insercion de Mateo en la discusion de Mc 7 1 23 Y Lc 6 39s es una insercion (¿anterior a Lucas?) en el discurso del campo como lo muestra la comparacion de Lc 6 37 42 con Mt 7 1 5 El Evangelio de Tomas (34) transmite el logion aislado y sin datos sobre el auditorio

[69] Marcos parece haber colocado los «logia» 4 21 25 en el capitulo de las parabolas porque vio en ellos dos parabolas (de la lampara vv 21 23 y de la medida vv 24s)

(pag 204), 11, 11-13 (pags 177s), 12, 25 (pág 209), 12, 35ss (págs 66ss), 39s (págs. 60ss), 41ss (pags 69ss), 13, 23s (pag 237, N 406), 16, 1ss (págs 56ss), 17, 7ss (págs 234s); Ev To 20 Si se echa una mirada de conjunto a estos ejemplos, se ve que la tendencia a hacer parábolas de discípulos de las dirigidas a la muchedumbre se encuentra en todos los estratos de la tradición sinóptica y tuvo que haberse establecido ya en los primerísimos tiempos [70] En el Evangelio de Tomás, se ha ido consecuentemente hasta el final de este camino: aquí todas las parábolas sin excepción son entendidas como enseñanzas para los verdaderos gnósticos [71] El caso inverso, que una parábola de discípulos se refiera como destinada a la muchedumbre, no se puede comprobar.

Por consiguiente, debemos preguntarnos constantemente: ¿Quiénes son los oyentes originales? ¿Cómo tiene que ser entendida una parábola, cuando está dirigida a los enemigos o a la muchedumbre?

6. *El empleo de las parábolas para la parénesis de la Iglesia*

Acabamos de ver en la parábola de la oveja perdida, que originalmente era una apología de la Buena Nueva

[70] T W MANSON, en «Gottinger Gelehrte Anzeigen», 207 (1953), pags 143s El mismo proceso se puede observar comparando el discurso del campo con el sermon de la montaña El discurso del campo esta pensado como pronunciado a la multitud descrita en Lc 6 17-19, como lo muestran 6, 24ss y 7, 1 (6, 20a es introducción solamente a las bienaventuranzas de 6, 20b-23) Mateo, por el contrario, se imagina a los discipulos como oyentes del sermon de la montaña, pues Mt 5 1a ('Ιδων δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος =«a la vista del gentio, subio a la montaña») afirma, como demuestra 8, 18 ('Ιδων δὲ ὁ 'Ιησοῦς ὄχλον περὶ αὐτον ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν=«Viendo Jesús la gran multitud de gente que tenia en torno suyo dio orden de pasar a la otra orilla»), que Jesus se separa de la muchedumbre Si luego en 7, 28, en contradiccion con esto, aparece la muchedumbre como auditorio es el influjo de Mc 1, 22 (cf H W BARTSCH, *Feldrede und Bergpredigt*, en «Theologische Zeitschrift», 16 [1960], pags 6-8) Tambien aqui observamos, por tanto, el proceso de que un discurso que al principio se considera como dirigido a la muchedumbre (Lucas) se convierte en un discurso a los discipulos (Mateo)

[71] H MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels*, en «NTS», 7 (1960/61), pags 229s

frente a los enemigos de Jesús, como en Mateo, sin embargo, colocada en el marco de la gran regla para los jefes de las comunidades, se convierte en una exhortación a los directores de las comunidades, a ejercitar la fidelidad del pastor. Con otras palabras: La parábola ha perdido la conexión con su lugar histórico original y ha entrado al servicio de la parénesis de la Iglesia. Este proceso se ha repetido frecuentemente.

La pequeña *parábola del recurso al juez*[72] se nos ha transmitido en Mateo (5, 25s) y en Lucas (12, 58s) con ciertas variaciones en el texto,[73] coincidiendo, sin embargo, esencialmente en todo en el contenido. Pero es distinto el contexto en ambos evangelios. En Mateo se trata de la primera antítesis del sermón de la montaña, que prohíbe el odio (5, 21s). Reconcíliate muchas veces, amonestan los vv. 23s; si no, tu culto es mentira; sólo cuando te hayas reconciliado, aceptará Dios tu ofrenda y tu demanda de perdón.[74] ¿Pero cómo hacer, si se ha llegado ya al pleito? ¿Si se discute con un acreedor sobre la cuantía de la suma que debe? Entonces, así prosigue Mateo con nuestra parábola (vv. 25s), haz todo lo posible para satisfacer a tu adversario en el proceso. ¡Cede! ¡Da el primer paso! ¡Podría, de lo contrario, ser peligroso para ti! ¡Quien reclama intransigentemente sus hipotéticos derechos, se puede perder por el derecho! En Mateo, por consiguiente, está concebida nuestra parábola como una *indicación de una línea de conducta en la vida,* pero no se puede negar que la motivación de esta indicación suena peligrosamente en la vida cotidiana.

¡Es totalmente distinto el contexto en que está la parábola en Lucas! Aquí preceden unas palabras (a partir

[72] Cf Dodd, pags 136-139

[73] Sobre todo estan condicionados porque Mateo tiene en cuenta el procedimiento judicial judio (ὑπηρέτης), y Lucas el romano (ἄρχων, πράκτωρ), cf página 34 N 10, sin embargo cf pags 219s

[74] Para esta comprension de Mt 5 23s, cf «ZNW», 36 (1937), págs 150 154 Un menosprecio del culto (la reconciliación es mas importante que el sacrificio) esta lejos de estas palabras, por el contrario, pretende tomarlo totalmente en serio (la reconciliacion es un presupuesto para la aceptacion del sacrificio)

de 12, 35), que hablan de la crisis inminente y de los signos de los tiempos. Con duras palabras reprocha Jesús a la muchedumbre el no comprender la seriedad de la hora (12, 56s). En este contexto la parábola del deudor tiene otro acento que en Mateo. Toda la insistencia en Lucas recae sobre la situación amenazadora del acusado. En un instante puedes estar ante el juez. La condena y el presidio amenazan. ¡A cada momento puedes ser detenido! ¡Todavía estás libre! ¡Actúa en seguida! ¡Arregla tus asuntos, mientras es posible todavía! No cabe duda alguna de que Lucas tiene razon: tenemos ante nosotros una parábola escatológica, una *parábola de crisis*. La crisis está a la puerta, la última crisis de la historia. ¡Utiliza el último plazo, antes de que sea demasiado tarde!

Las divergencias entre ambos evangelistas permiten reconocer un característico *desplazamiento del acento*, es decir, un desplazamiento de *lo escatológico a lo parenético*.[75] Mientras que en Lucas la mirada se dirige al obrar escatológico de Dios, en Mateo se posa en la conducta de los discípulos. Jesús está a la espera de la gran catástrofe, del πειρασμός=«tentación» (Mc 14, 38) final, de la última crisis de la historia, que su muerte introduciría.[76] La Iglesia primitiva se vio cada vez más en medio de dos crisis, de las cuales una pertenecía al pasado y la otra al futuro. En esta situación entre la cruz y la parusía, la Iglesia busca las instrucciones de Jesús y las encuentra, entre otros, de este modo: las parábolas de Jesús que querían despertar a la muchedumbre frente a la seriedad de la hora las hace indicaciones para una conducta en la vida de la comunidad, al desplazar el acento de lo escatológico a lo parenético.[77] De este modo, sin embargo, no queda, en modo alguno, eliminado totalmente el contenido escatoló-

[75] La version impulsiva (cf pag 220), imperativa de la parabola contribuyo a este desplazamiento del acento (cf R BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³, Gotinga 1958, pag 197)

[76] DODD, pags 67ss, J JEREMIAS, *Eine neue Schau der Zukunftsaussagen Jesu*, en «Theologische Blatter», 20 (1941), col 216-222

[77] DODD, pags 134s Dodd designa en la pág 135 este desplazamiento del acento como el motivo «homiletico» o «parenetico»

gico de las palabras de Jesús, como lo muestra Mt 18, 34, sino «concretizado» [78] en la exigencia de la reconciliación.

La *parábola de la gran cena* concluye en Ev.To. 64 con la frase: «Los compradores y los comerciantes no entrarán en los lugares de mi Padre.» Aun teniendo en cuenta que aquí se ha pensado en primer lugar en los hombres de buena posición descritos en la parábola, que rechazan la invitación, sin embargo la formulación generalizadora contiene un ataque agudo a los ricos en general. Este acento crítico social tiene cierta correspondencia en Lucas, ya que éste hace seguir la parábola (14, 16-24) a la exhortación de no invitar a los notables y a los ricos, sino a los pobres, tullidos, cojos y ciegos (14, 12-14). Al repetir esta enumeración en 14, 21, da a entender que ha concebido la parábola como un ejemplo parenético de 14, 12-14: así tenéis que conduciros, como el señor en la parábola, que de modo ejemplar llama a su mesa a los pobres, tullidos, ciegos y cojos. Pero seguramente no es ésta la intención original de la parábola, con la que Jesús, más bien —como veremos todavía—,[79] justifica frente a sus críticos la predicación de la Buena Nueva a los pobres: Porque vosotros rechazáis la salvación, Dios llama a los despreciados para ser el pueblo de Dios del tiempo de salvación. De una predicación apologética se ha hecho en Lucas una narración que exhorta a la imitación. De nuevo el acento se ha trasladado de lo escatológico a lo parenético.

Un ejemplo especialmente típico de este desplazamiento del acento, del cual encontraremos todavía numerosas muestras, lo tenemos en la *parábola del mayordomo sagaz* (Lc 16, 1ss), que ha experimentado un múltiple crecimiento. Se sabe que es cuestión discutida quién es considerado como κύριος en el v. 8 (καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας=«el amo alabó al mayordomo infiel»). El cambio de sujeto al comienzo del v. 9 (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω=«y yo os digo») parece obligarnos a concluir que se trata del señor de la parábola. Esta podría ser, de hecho,

[78] Esta formulación la propuso A. Vögtle-Freiburg, cf pág 60, N 96.
[79] Págs 214ss.

la concepción de la tradición en la que se apoya Lucas, entre cuyas características se cuenta el ὑμῖν λέγω (colocando delante el ὑμῖν).[80] Según esta concepción, el punto culminante de la parábola lo trae el v. 9: mientras el administrador injusto condona deudas, para que los deudores «lo reciban en sus casas» (v. 4), los discípulos de Jesús deben emplear las riquezas injustas de modo que los ángeles[81] los «reciban en las moradas eternas». Pero surge la duda de si con esto hemos encontrado el sentido original de la parábola. Pues es difícil de entender que el κύριος del v. 8 sea el señor de la parábola: ¡cómo iba a alabar a su tramposo administrador! A esto se añade que el término ὁ κύριος usado sin complemento en el evangelio de Lucas designa en unos pasajes a Dios; por lo demás, designa siempre (18 veces) a Jesús (exceptuados 12, 37.42b; 14, 23). Finalmente la analogía con 18, 6 está a favor de que el κύριος es Jesús; pues aquí se ha añadido a una parábola el juicio de Jesús con las palabras εἶπεν δὲ ὁ κύριος=«y dijo el señor», y, a pesar de ello, sigue aquí también, en 18, 8, un λέγω ὑμῖν de Jesús (la figura central de la parábola[82] va igualmente provista del genitivo de cualidad τῆς ἀδικίας=«de iniquidad»). Pero, si con κύριος en 16, 8 se designaba originalmente a Jesús, tenemos entonces una sutura entre v. 8 y v. 9; ésta se explica porque han sido añadidos a la parábola varios dichos (vv. 9-13) con el denominador común de la palabra-guía μαμωνᾶς (vv. 9. 11.13).

De reconocer esto, se deduce el siguiente análisis de la perícopa de Lc 16, 1-13:

1. La parábola (vv. 1-7) describe a un hombre culpable, que está con el dogal al cuello y que en esta situación se asegura el futuro, sin escrúpulos, pero decididamente. El v. 8a trae la aplicación de Jesús: él «alabó al administrador injusto, porque había obrado sagazmente». La conducta sagaz, decidida, de este hombre frente a la

[80] Ὑμῖν λέγω: Lc 6, 27; 11, 9; 12, 22 v. 1; 16, 9
[81] Cf. pág. 58, N. 85.
[82] Esta es el juez, no la viuda, cf. pág. 191

catástrofe que le amenazaba debe ser un modelo para los oyentes de Jesús.[83] (El v. 8b quiere aclarar esta alabanza extraña de Jesús: se limita a alabar la sagacidad de los hijos del mundo entre sí,[84] pero no frente a Dios).

2 Una aplicación de la parábola, totalmente distinta que el v. 8a, nos la da el v. 9: «Granjeaos amigos [85] con las riquezas injustas, para que, cuando vengan a faltar,[86] Dios [87] os reciba en las moradas eternas.»[88] (Esta frase, que viene ligada a la parábola por el uso de las mismas palabras-guías,[89] pudo haber sido dirigida originalmente a los publicanos o a otras personas que eran tenidas por tramposas).[90] También en esta interpretación el administrador es un modelo; pero no por la decisión sagaz de crearse una nueva vida en una situación difícil, sino por el empleo prudente de un dinero adquirido injustamente:

[83] Φρόνιμος es en Mateo (7, 24, 24 45 [= Lc 12, 42], 25, 2 4 8 9) el que «ha comprendido la situación escatológica de los hombres» (H PREISKER, en «ThLZ», 74 [1949], col 89)

[84] Las palabras εἰς τὴν γενεαν τὴν ἑαυτῶν=«en su generacion» están acentuadas ya por la colocacion El reflexivo muestra que se refieren al sujeto οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος=«los hijos de este mundo») La expresión «hijos de la luz» encuentra ahora muchos ejemplos en los textos de Qumran y es, seguramente, de Palestina

[85] Los «amigos» son posiblemente los *angeles*, es decir, Dios (en favor de esto podria hablar el v 9b, donde la tercera persona del plural apunta a los ángeles, es decir, una circunlocucion de Dios), sin embargo, probablemente son las *buenas obras* (en favor de esto hablan pasajes como P Abh 4, 11 «Quien cumple un mandamiento, adquiere un intercesor», Tos Pea 4, 21 «¿De donde que limosnas y obras de misericordia son un mayor intercesor?») Tambien en el último caso es sujeto de δέξωνται, v 9b, naturamelnte Dios (no los «amigos») «Adquiríos intercesor, para que Dios os acoja», estos cambios de sujeto son tipicamente semitas

[86] Probablemente hay que entenderlo escatológicamente, cf Sof 1 18 «No podra su plata ni su oro librarlos el dia de la ira de Yahveh »

[87] Cf N 85

[88] El habitar en cabañas (como en la epoca del desierto) es un atributo de la consumación escatologica, Mc 9, 5, Hech 15, 16, Ap 7, 15, 21, 3 Cf E LOHMEYER, en «ZNW» 21 (1922), pags 191ss, H BORNHAUSER, *Sukka*, Berlin 1935, págs 126 128, H RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague 1947, pags 181ss

[89] V 4 δέξωνταί με εἰς /v 9 δέξωνται ὑμᾶς εἰς

[90] La expresión μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας= *mamon dišqar* (BILL , II, página 220)=«dinero adquirido irregularmente», «dinero adherido al pecado», permite deducir tal auditorio Cf J LIGHTFOOT, *Opera omnia*, II, Roterdam 1686, pag 544, A MERX, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Berlín 1905, pág 328, G SCHRENK, en «ThWBNT», I, pág 157 La misma conclusión sobre el auditorio vale para Lc 16, 11

lo utiliza para ayudar a otros. (¡Se puede preguntar si esto realmente está en la parábola!)

3. ¿Pero realmente este hombre es un modelo? Los vv. 10-12, unidos con el v. 9 por las palabras-guías ἄδικος =«injusto» (v. 10) y ἄδικος μαμωνᾶς=«dinero injusto» (v. 11), traen una tercera interpretación de la parábola en la forma de un proverbio montado antitéticamente (v. 10), que trata de la fidelidad y de la infidelidad en las cosas pequeñas y que en los vv. 11-12 se aplica a Mammón y a los bienes eternos. Este hombre no es un modelo, dice esta tercera interpretación, sino ¡un ejemplo espantoso! Hay que entender la parábola «e contrario».

4. Por medio de un logion originalmente aislado, añadido a la voz μαμωνᾶς, como lo muestra Mt 6, 24, termina la perícopa (v. 13) con el contraste marcado: servicio de Dios — servicio de Mammón y la exigencia de tomar una decisión entre Dios y Mammón. Acertadamente hace notar F.C. Grant que estas adiciones se leen como un comentario: «como las notas de un predicador o maestro de la Iglesia primitiva, que usaba las parábolas para la enseñanza y la exhortación cristiana.»[91]

La interpretación de la parábola ha de partir simplemente del v. 8a. Si la parábola es una llamada a una acción decidida en una situación amenazadora, como lo afirma el v. 8a, entonces difícilmente va dirigida a los discípulos, sino, más bien, a los «no convertidos»,[92] a los irresolutos, a los indecisos, a la muchedumbre.[93] Deben oír la llamada: ¡La crisis está a las puertas! Se trata ahora de obrar valiente, sagaz, decididamente, de arriesgar todo por el porvenir. La Iglesia primitiva aplica la parábola a la comunidad (Lc 16, 1: πρὸς τοὺς μαθητάς=«a

[91] *A New Book on the Parables*, en: «Anglican Theological Review», 30 (1948), pág. 120. Sin embargo, con esto no se dice, en modo alguno, que los «logia» añadidos tengan que ser formaciones secundarias.

[92] B.T.D. Smith, pág. 110. Cf. Dodd, pág. 30; H. Preisker, en: «ThLZ», 74 (1949), col. 89.

[93] Cf. Lc 16, 14, donde los fariseos son mencionados como oyentes de la parábola (posiblemente la traducción de ἤκουον es realmente «les llegó a los oídos»).

los discípulos», v. 9: ὑμῖν=«vosotros»)[94] y saca de ella una exhortación a un recto empleo de la riqueza y una amonestación contra la infidelidad, es decir, desplaza el acento de lo escatológico a la aplicación parenética.[95]

Sería, sin embargo, falso concluir que la Iglesia primitiva introdujo una idea del todo extraña en la parábola con la aplicación parenética. Su aplicación moral está implícitamente contenida en la parábola original. Pues la invitación de Jesús: «Obra decididamente, comienza de nuevo» abarca la generosidad del v. 9, la fidelidad de los vv. 10-12, la renuncia a Mammón del v. 13, por tanto, solamente se concreta.[96] Igualmente sería falsa la conclusión de que la Iglesia primitiva quitó el aspecto escatológico a la parábola. Pues la situación escatológica de la Iglesia es la que da la seriedad a su parénesis. No se trata de adición ni de omisión, sino de un cambio del punto de insistencia en relación con un cambio del auditorio.

7. *La influencia de la situación de la Iglesia*

a) *La demora de la parusía*

La observación de que la Iglesia primitiva refiere las parábolas a su situación concreta y, por tanto, provoca un desplazamiento del acento es de una importancia fundamental para la comprensión de cinco parábolas de la parusía, como Dodd lo ha reconocido.[97] Consideramos, en primer lugar, la corta *parábola del ladrón nocturno* (Mt 24, 43s;[98] Lc 12, 39s): «Pero sabed esto: si el amo de

[94] En Lc 16, 1 ἔλεγεν δὲ καὶ πρός=«dijo también a» es del lenguaje de Lucas, en el v. 9 ὑμῖν λέγω = «os digo» (colocando delante ὑμῖν) es una peculiaridad de la fuente de Lucas; cf. pág. 57.
[95] Un caso semejante hay en Lc 12, 21, cf. págs. 131s.
[96] A. VÖGTLE, *Das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter*, en «Oberrheinische Pastoralblätter» 53 (1952), págs. 14s del impreso especial.
[97] Cf. sobre lo siguiente: DODD, págs. 154-174.
[98] El v. 42, que falta en Lucas, pertenece originariamente a la parábola del portero. Cf. Mc 13, 35.

casa hubiese sabido en qué hora de la noche (Lc: en qué momento)[99] el ladrón vendría, hubiera (Mt + estado en vela y) evitado el robo en su casa.[100] Estad[101] vosotros también preparados, pues el Hijo del hombre vendrá en un momento[99] en el que no lo esperáis.» La parábola está clara en sí: como lo muestran con seguridad los aoristos (Lc: ἀφῆκεν, Mt: ἐγρηγόρησεν, εἴασεν), Jesús enlaza con un acontecimiento concreto,[102] a saber, con algún robo sucedido recientemente, del cual habla todo el pueblo, y utiliza el acontecimiento sensacional, para advertir de la desgracia que amenaza y que El ve venir. ¡Cuidad de no ser sorprendidos, como lo fue recientemente este amo de casa por el robo!

Solamente la aplicación al Hijo del hombre, que ha de venir de nuevo, es desconcertante.[103] Pues, si se habla de un robo nocturno, se trata de un suceso desastroso, horrible, mientras que la parusía, sin embargo, es el gran día de alegría, al menos para los discípulos de Jesus. De hecho, falta la aplicación cristológica en el Evangelio de Tomás. Aquí la parábola del ladrón nocturno está transmitida en dos versiones, de las cuales la contenida en el logion 21b está más cerca de Mateo,[104] mientras que la ofrecida en el logion 103 representa una reproducción muy libre, en forma de una bienaventuranza, y tiene, en parte, puntos de contacto con Lc 12, 35ss.[105] Las dos versiones

[99] Ωρα = aram *ša'ᵃ a* = instante, momento, cf Mt 26, 45, Mc 14, 41, 1 Cor 4 11, Gal 2 5

[100] Sobre οὐκ αν εἴασεν διορυχθῆναι την οἰκιαν αυτοῦ de Mt 24 43 o οὐκ αν ἀφῆκεν διορυχθῆναι τον οἶκον αυτοῦ de Lc 12, 39 hay que notar 1 ουκ ἐᾶν = οὐκ ἀφιέναι (variante de traduccion) = impedir, 2 διορυσσειν (horadar) no nos debe llevar a la hipotesis de que el ladron haya roto el muro de la casa evitando la puerta por motivos supersticiosos (MANSON *Sayings*, pag 117) Mas bien hay una traduccion servilmente literal del arameo *hᵃtar*, que quiere decir a) horadar, b) perforar, entrar violentamente (BILL , I pag 967) Tambien en Mt 6, 9 hay que traducir διορυσσειν como «entrar violentamente»

[101] Mt 24 44 + δια τοῦτο (modismo de Mateo)

[102] DODD, pags 168s

[103] «La aplicacion es a mi modo de ver contraria al estilo» juzga tambien E FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Canstatt 1954 pag 223

[104] El texto cf pag 108

[105] Cf pags 117s

concuerdan en que falta la comparación del ladrón nocturno con el Hijo del hombre que vendrá. Si prescindimos de ello, la parábola tiene sus paralelos más próximos en la parábola del diluvio (Mt 24, 37-39; Lc 17, 26s) [106] y de la lluvia de fuego (Lc 17, 28-32). También aquí se refiere Jesús a acontecimientos —infinitamente más lejanos— que sorprenden a los hombres sin estar preparados, para advertir con ello del horror inminente. Ve venir la ruina, la catástrofe está a las puertas, ha comenzado ya con su venida; y los hombres alrededor de El no tienen ni idea de ello, como el padre de familia; viven como los hombres antes del diluvio y de la lluvia de fuego, como si no fuera nada. Jesús los quiere sacudir para despertarlos, abrirles los ojos sobre lo inminente de su situación. Lo horrible se cierne, tan inesperado como el robo, tan terrible como el diluvio. Pertrechaos; pronto será demasiado tarde. Así hubieron de comprender los oyentes de Jesús la parábola del ladrón: como un grito destinado a despertar a la muchedumbre frente a la catástrofe escatológica inminente.[107]

La Iglesia primitiva refiere la parábola a sus miembros (Lc 12, 22, πρὸς τοὺς μαθητάς=«a los discípulos»; Mt 24, 3). Lucas acentúa expresamente que tiene en consideración solamente a los jefes responsables de las comunidades, los apóstoles; pues la pregunta de Pedro, que empalma con la parábola: «¿Te refieres solamente [108] a nosotros con este parábola, o a todos los demás?» (Lc 12, 41), queda contestada en el primer sentido por medio de la parábola del administrador al que la ausencia de su señor pone a prueba (Lc 12, 42-48): sí, a vosotros se refiere, a vosotros que tenéis deberes especiales. Así ahora la parábola se convierte en toque de atención dirigido a los jefes de la Iglesia para que no se duerman ante la demora de la parusía, y el ladrón, con ayuda de una alegorización cristológica, pasa a ser una imagen del Hijo del hombre.

[106] DODD, pág. 169. También la segunda parábola del diluvio (Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49) hay que compararla.

[107] DODD, págs. 169s.

[108] Cf. pág. 50, N. 60.

Estamos en la feliz situación de poder hacer verosímil la exactitud de esta interpretación La imagen del ladrón se emplea repetidamente en la literatura cristiana primitiva Puesto que es extraña al lenguaje escatológico del judaísmo tardío, hay que concluir que los pasajes donde se encuentra dependen de la parábola de Jesús [109] Dos elementos son característicos para estas referencias

1 El ladrón es, en 1 Tes 5, 2 4 y 2 Pe 3, 10, una imagen del *último día* que irrumpirá de repente (ἡμέρα κυρίου=«día del Señor», 1 Tes 5, 2, 2 Pe 3, 10, ἡ ἡμέρα=«el día», 1 Tes 5, 4) La falta de artículo delante del genitivo, que no se puede explicar sino como un semitismo, ἡμέρα κυρίου, es una alusión al *jom jahwe* de Amos,[110] de hecho en ambos pasajes se describe el día del Señor, que viene como un «ladrón», como algo terrorífico Por primera vez es en el Apocalipsis donde se compara a Cristo con el ladrón (Ap 3, 3, 16, 15)

2 En todos estos pasajes sin excepción, de modo especialmente claro en 1 Tes 5, 4 y Ap 3, 3, se habla de que el último día viene como un ladrón para *los que no creen y no hacen penitencia,* los hijos de la luz están preparados y no son sorprendidos La exégesis más antigua confirma, por consiguiente, que la parábola de Jesús fue dirigida originalmente a la muchedumbre y que el robo es originalmente una imagen de la inminente catástrofe Por su origen, nuestra parábola es una de las numerosas parábolas de crisis

Resumiendo: la parábola del ladrón fue referida por la Iglesia primitiva a *su situación modificada, que se caracteriza por la demora de la parusía, y por esto recibe un acento algo distinto* Sin duda mantiene su carácter escatológico. Pero el toque de alerta dirigido a la muchedumbre se convierte en una advertencia a la comunidad y a sus jefes; el anuncio de la inminente catástrofe se vuelve indicación del modo de comportarse frente a la parusía que se demora; con la ayuda de una interpretación alegórica recibe la parábola un matiz cristológico.

En este pasaje, sin embargo, se tiene que evitar enérgicamente un malentendido Cuando Jesús aplica la parábola del ladrón

[109] Se confirma con esto la hipótesis (págs 56ss) de que Jesús enlaza con un acontecimiento concreto [110] Am 5 18, Is 2 12 etc

a la catástrofe que viene, *esto no quiere decir que haya colocado la parusía fuera de su campo visual*. Y lo mismo a la inversa: cuando la Iglesia primitiva aplica la parábola a la parusía no significa que no haya sabido nada de la inminente catástrofe. Más bien en la espera escatológica no hay una diferencia entre Jesús y la Iglesia primitiva; ambos esperan que el cambio escatológico comenzará cuando de repente irrumpan los últimos tiempos calamitosos y el desenmascaramiento del poder satánico, y ambos —Jesús y la Iglesia primitiva— están ciertos de que esta última calamidad tendrá su fin con el triunfo de Dios, la parusía. La diferencia está solamente en que Jesús, hablando a la muchedumbre, colocó el acento en la llegada repentina de este tiempo de calamidades (¡estad preparados; sin sospecharlo, como el robo, os sorprenderá la calamidad!), mientras que la Iglesia primitiva dirigió su mirada al final de este tiempo calamitoso (no ceséis de vigilar, pues el Señor vendrá por sorpresa, como el ladrón).

La *parábola de las diez vírgenes* se encuentra sólo en Mateo (Mt 25, 1-13). Cómo la ha entendido lo muestra el contexto (24, 32-25, 46: puras parábolas de parusía) y además el v. 1 y el v. 13. En el v. 1 τότε se refiere a la parusía mencionada en 24, 44 y 50 y de ésta habla también el v. 13: «Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora.» Mateo vio, por tanto, en esta parábola una alegoría de la parusía del esposo celestial, Cristo: las diez vírgenes son la comunidad que espera; el retardo del esposo (v. 5) es la demora de la parusía; su venida repentina (v. 6) es la llegada inesperada de la parusía, y el duro rechazo de las vírgenes descuidadas (v. 11) es el juicio final. Parece, además, que muy pronto se vio a Israel en las vírgenes descuidadas y a los gentiles en las prudentes; la tradición de Lucas ve, de todas formas, en el rechazo de los que llaman tarde (Lc 13, 25) una descripción de la repulsa de Israel en el juicio final (cf. v. 28). ¿Pero fue todo esto el sentido original de la parábola? Para contestar esta pregunta, prescindiremos tanto del contexto de Mateo como de la partícula τότε en el v. 1, que es una partícula de transición especialmente preferida por Mateo y característica de él (cf. pág. 102, N. 250). Pero también tenemos que

dejar aparte el v. 13 Pues esta exhortación final a vigilar falsea el sentido de la parábola. Todas duermen, así las vírgenes prudentes como las descuidadas (v. 5) ¡No se censura el dormir, sino la falta de aceite en los recipientes de las vírgenes descuidadas! La llamada a la vigilancia del v. 13 es una de las adiciones parenéticas que se gusta añadir a las parábolas;[111] esta llamada repite Mt 24, 42 y originalmente pertenece a la parábola del portero (Mc 13, 35). Por tanto, las alusiones a la parusía, en su conjunto, no pertenecen a la forma original de la parábola. Además tiene que ponerse en duda si Mt 25, 1-12 originalmente es una alegoría. Pues la alegoría esposo-Mesías es completamente extraña al Antiguo Testamento y al judaísmo tardío;[112] aparece por primera vez en Pablo (2 Cor 11, 2). ¡Difícilmente los oyentes de Jesús podían venir a la idea de interpretar al esposo (Mt 25, 1ss) como al Mesías! Puesto que la citada alegoría es también desconocida en la predicación restante de Jesús,[113] hemos de concluir: en Mt 25, 1ss tenemos ante nosotros no una alegoría del esposo celestial, Cristo, sino que Jesús ha narrado una boda real.[114] A lo sumo, la parábola contiene

[111] Cf pags 137ss

[112] He aportado la prueba en νυμφη, νυμφίος, «ThWBNT», IV, pags 1094s Cf ademas J GNILKA, *Brautigam-spatjudisches Messiaspradikat?*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 69 (1960), pags 298-301 (sobre 1QIs 61, 10) Mientras tanto, he encontrado un ejemplo en la literatura rabinica «El vestido con que Dios revestirá un dia al Mesias brillara claro y cada vez más claro de una parte del mundo a la otra (cf Is 61 10) "Igual que un esposo que se coloca la diadema sacerdotal"» (Pesiq 149a) Este ejemplo único y muy tardio no varia en nada el cuadro de conjunto

[113] Tampoco en Mc 2, 19a (Mt 9, 15a, Lc 5 34) se presenta la alegoria esposo = Mesias Pues la proposicion subordinada ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν = «mientras el esposo está con ellos» podria ser originariamente una mera perifrasis «durante la boda» A la pregunta de por que no ayunan sus discipulos, contesta, pues, Jesus con una contrapregunta «¿Pueden los invitados ayunar durante la boda?» Tan sin sentido seria un ayuno de los discipulos, que estan ahora ya en la alegria del tiempo de salvacion Solamente Mc 2, 20 (Mt 9, 15b, Lc 5 35) presenta la alegoria esposo=Mesias Pero este versiculo, que en contradiccion con Mc 2, 19a anuncia, sin embargo, un ayuno de los discipulos es debido —tambien por otras razones (cf «ThWBNT» IV, pág 1096, 19ss) — a la comunidad

[114] Cf sobre la cuestion de saber si tenemos una alegoria o se describe una boda en la realidad los detalles en pags 209ss

veladamente una declaración de Jesús sobre sí mismo, sólo comprensible para los discípulos de Jesús.

¿Pero cómo tuvieron que entender sus oyentes la parábola, sobre todo si nos imaginamos como auditorio a la muchedumbre, como lo deja presentir Lc 13, 22-30? La llegada repentina del esposo (v. 6) tiene su correspondencia en el desencadenamiento repentino del diluvio, en el robo inesperado, en el regreso inopinado del señor de la boda o del viaje.[115] Por todas partes lo inesperado es imagen de la catástrofe que irrumpe inesperadamente. La crisis está a la puerta. Viene tan sorprendentemente como el grito de la parábola a medianoche: «¡Que llega el esposo!» Y trae implacablemente la separación, aun cuando, a los ojos de los hombres, no haya diferencia de ninguna clase (cf. Mt 24, 40s; Lc 17, 34s; Ev.To. 61a). ¡Ay de aquellos a los que esta hora no encuentre preparados! Así, como un toque de alerta frente a la crisis escatológica inminente, habrá proclamado Jesús la parábola y así la habrá comprendido la muchedumbre.

La Iglesia primitiva vio en el esposo a Cristo, y, en su venida a medianoche, la parusía. Con esto no se alejaba del sentido original, como catástrofe escatológica y parusía mesiánica, como vimos en la pág. 63; pues, en último término, son solamente dos aspectos del mismo acontecimiento; la notificación de la separación entre vírgenes prudentes y descuidadas sigue siendo también, en la interpretación cristológica del esposo, la meta y el punto cumbre del texto. Y, sin embargo, ello representaba un desplazamiento del acento esencial, si del toque de atención dirigido a la muchedumbre se hace ahora una amonestación a los discípulos y de la parábola se hace una alegoría del esposo celestial, Cristo.

La tercera de las parábolas de parusía que vamos a considerar aquí, la *parábola del portero* (Mc 13, 33-37; Lc 12, 35-38, cf. Mt 24, 42), presenta en los tres sinópticos diferencias mayores que de costumbre; está especialmente manoseada y ha sido retocada y ampliada bajo el

[115] Cf. Dodd, pág. 172.

influjo del motivo de la parusía; todo un signo de lo importante que era en la Iglesia primitiva la llamada a la vigilancia. Si partimos de Lc 12, 35-38, nos extraña, en primer lugar, la recompensa a los siervos vigilantes: «Os aseguro que se pondrá de faena (el amo), les hará sentar a la mesa y se prestará a servirles» (12, 37b). Ningún amo terrenal obra así (cf. Lc 17, 7). Pero Jesús obró así (Lc 22, 27; Jn 13, 4-5). Y obrará así de nuevo cuando venga. El v. 37b es, por tanto, un rasgo alegorizante,[116] que perturba el marco de la parábola así como la relación entre el v. 37a y el 38 y mira al banquete mesiánico de la parusía.[117] En Lucas hay todavía un segundo rasgo sorprendente: Mientras que en Marcos es sólo el portero —de acuerdo con su cargo— quien recibe la orden de permanecer despierto hasta que regrese el amo, en Lucas hay una cantidad de servidores, manifiestamente toda la servidumbre, que debe permanecer despierta;[118] sin duda, en Lucas se ha introducido en la parábola una alusión a la comunidad.

La versión de Marcos de la parábola (13, 33-37) evidencia su originalidad en que la orden de permanecer vigilante se da solamente al portero (v. 34b). Pero en dos pasajes está influenciada secundariamente por parábolas con las que está relacionada. Las palabras ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος=«como un hombre que partió de viaje» (v. 34) podrían proceder de la parábola de los talentos (Mt 25, 14); pues la orden de permanecer vigilante dada al portero encaja bien en una invitación del amo a un banquete[119] (Lc 12, 36), que puede prolongarse hasta avanzada la noche; pero, por el contrario, no concuerda con un largo viaje en que el día del regreso está indeterminado a lo lejos y en el que, además, un regreso nocturno es improbable, habida cuenta de la aversión de los orientales a los

[116] DODD, pág. 161, N. 1; B T.D. SMITH, pág. 107.

[117] El v. 37b es precisamente secundario, sin embargo, anterior a Lucas, como lo muestran el ἀμήν, raro en Lucas (6 ejemplos), y la partícula expletiva παρελθών semitizante.

[118] DODD, pág. 163.

[119] Sobre γάμοι=banquete, cf. pág. 33.

viajes por la noche. Del mismo modo que el ἄνθρωπος ἀπόδημος=«el hombre que partió de viaje», tampoco encaja, en segundo lugar, en la parábola del portero la entrega de todos los poderes a los criados (δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν=«dio a sus criados la potestad», Mc 13, 34). Esta entrega de poderes se derivará de la parábola del siervo a quien se confía la vigilancia (Mt 24, 45; Lc 12, 42), en la que se trata de una concienzuda administración de lo confiado durante una ausencia más larga del amo; un amo que recibe sólo una invitación apenas tiene necesidad de distribuir plenos poderes especiales.[120]

Finalmente, en Mateo ha desaparecido la parábola y queda sólo la aplicación: «Velad, pues no sabéis en qué día vendrá vuestro Señor» (24, 42; cf. 25, 13). Si se compara Mc 13, 35: «Velad, pues, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa; si por la tarde, si a medianoche o al canto del gallo, o a la madrugada», se ve entonces: del amo se ha hecho «vuestro Señor», de la vigilia nocturna, «el día»; la interpretación cristológica es manifiesta. Se encuentra no solamente en Mt 24, 42 y Lc 12, 37b, sino también en Ap 3, 20, lo que muestra que se ha impuesto rápidamente en toda la Iglesia.

Como núcleo queda con esto una parábola del portero que ha recibido el encargo de permanecer vigilante (Mc 13, 34b) y de abrir inmediatamente cuando llame su señor, que regresa del banquete (Lc 12, 36). Dichoso él, si el amo le encuentra vigilante, cualquiera que sea la hora de la noche en que regrese (Lc 12, 37a.38; Mc 13, 35s). ¿Qué intención tiene Jesús? ¿A qué oyentes dirige la llamada a la vigilancia? Si Jesús dirige la parábola a sus discípulos, entonces hay que compararla con la invitación a vigilar en Getsemaní: «Velad y orad para no caer en la tentación» (Mc 14, 38), piensa en la tentación *(peirasmos)* del final de los tiempos, en el comienzo de la tribulación

[120] Podría ser secundario en Marcos también la segunda persona en los vv 35-36 (de otra manera en Lc 12 37a 38), aquí se introduce la aplicación en la parábola Que Mc 13 33 37 sean versículos parenéticos, que enmarcan, se ha supuesto a menudo, sin razón

escatológica, en el ataque de Satanás a los santos de Dios, cuyo comienzo Jesús esperaba en relación con su Pasión.[121] Si Jesús habla a la muchedumbre, entonces habría que compararla con la parábola del diluvio: ¡la catástrofe, amenaza tan imprevisible como el regreso del amo! ¡Estad vigilantes! Me parece lo más probable que la parábola del portero está dirigida a aquellos que reivindicaban poseer las llaves del reino de los cielos (Mt 23, 13; Lc 11, 52), a los escribas: ¡que no os encuentre dormidos, cuando venga la hora de la crisis!

Fueran unos u otros los oyentes originales, hay una cosa clara: estamos ante una parábola de crisis, que de nuevo, a lo sumo, contiene veladamente una declaración de Jesús sobre sí mismo. La Iglesia primitiva aplica la parábola a su situación, la situación entre dos crisis, la situación de la parusía que se demora. Por eso amplía la parábola mediante una serie de rasgos nuevos, alegóricos: el amo va ahora a un largo viaje (Marcos); da a todos sus siervos la orden de vigilar (Lucas); antes del viaje concede plenos poderes a sus criados (Marcos); el día (no: la hora de la noche) de su regreso es incierto (Mateo); la recompensa que da es el servicio desinteresado a los suyos en el banquete mesiánico (Lucas).

Un destino totalmente semejante tiene la *parábola del siervo al que se confía la vigilancia,* parábola emparentada estrechamente con la del portero; se trata de *uno* y no de dos siervos[122] (Mt 24, 45-51; Lc 12, 41-46). Este siervo ha recibido un puesto de confianza y con el regreso inesperado de su señor del viaje se va a mostrar si era digno de la confianza o si la demora del regreso de su señor le ha inducido a abusar de su poder para ejercer el terror y darse a la vida de placer. Mateo y Lucas han entendido el κύριος de la parábola como el Hijo del Hombre que volverá como juez del mundo, como lo muestra el con-

[121] Dodd, pág 166, N 1 (en conexión y en discusión con M Dibelius)

[122] Esto muestra la palabra ἐκεῖνος de Lc 12, 45 También en Mt 24, 48 hay que leer el excelentemente comprobado ἐκεῖνος; ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος de Mt 24, 48 quiere decir: «aquel siervo, porque es malo» (W Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburgo 1956, pags 71-76)

texto (Mt 24, 44; Lc 12, 40) y la mención del castigo del infierno en Mt 24, 51bc y Lc 12, 46, y han visto en la parábola una amonestación a los discípulos de Jesús, para no desfallecer en la fidelidad ante la parusía que se demora. La tradición en la que Lucas se apoya[123] ha ido todavía más lejos; inducida por la posición superior del siervo entre sus compañeros,[124] ha visto en el siervo a los apóstoles (Lc 12, 41) y a ellos ha limitado la validez de la parábola. A ellos se les ha concedido una gran confianza, a ellos —así añaden los versículos 12, 47s propios de Lucas— se les ha dado a conocer la voluntad de su señor delante de los demás y a ellos se les ha transmitido más que a los otros; por eso se les exigirá una cuenta especialmente severa, si por la demora de la parusía se dejan inducir al abuso de su cargo. De todos modos, en las aplicaciones que han dado a la parábola Mateo y Lucas, difícilmente podremos ver lo original.

En primer lugar: tendremos que prescindir totalmente del contexto. Pues tanto en Mateo como en Lucas la parábola está en una colección de parábolas de parusía (Mt 24, 32-25, 46; Lc 12, 35-59) y en ambos evangelios se puede reconocer, además, por el marco la mano redactora de la tradición La cuestión introductoria (Lc 12, 41), que falta en Mateo, presenta varias peculiaridades idiomáticas de la fuente de Lucas,[125] y la conclusión la forman en Lucas dos *logia* primitivamente independientes (12, 47s);[126] Mateo concluye la parábola con una de sus características expre-

[123] Cf pag 123 N 336

[124] Esta preeminencia se subraya en Lucas por la palabra οἰκονόμος = «administrador» (12, 42), pero no es original, como lo muestran el pasaje paralelo de Mateo (24 45 δοῦλος = «servidor») y Lucas vv 43 45 46 47 (en todas partes. δοῦλος = «servidor») No concuerda tampoco con el contenido de la parábola el encargo al siervo no contendría nada especial y nuevo, si se tratase del administrador La variación de δοῦλος en οἰκονόμος tiene su fundamento en que Lucas, como lo muestra 12 41, limita la parábola a los apostoles (W MICHAELIS, *ibid* , pags 72-74)

[125] Cf pag 123, N 336

[126] Lc 12, 42-46 trata de una confianza justificada y de un abuso de confianza, por el contrario, en los vv 47 48a (par antitético de frases) se trata del distinto castigo de quienes conocen la voluntad de Dios y de los que no la conocen, y en v. 48b (par de proposiciones sinonimas) de la mayor obligacion, que significa el mayor don de Dios

[127] Cf pág 75, N 143

siones (24, 51c)[127] y se une con la parábola siguiente mediante τότε, que representa una de sus partículas preferidas.[128] Además: la mención de las penas del infierno, que rompe el marco de la parábola, podría ser imputable a una mala traducción del texto original arameo,[129] como varios investigadores lo han reconocido independientemente unos de otros.[130] Originalmente la conclusión permaneció en un marco terreno. Sobre todo en la historia no se insiste en la demora del regreso del amo;[131] con χρονίζει μου ὁ κύριος (Mt 24, 48; Lc 12, 45) debía ilustrarse originalmente sólo lo tentador de la situación en que se encuentra el criado («Mi amo no volverá en mucho tiempo»). El acento recae, más bien, en la prueba repentina de su conducta.

Si queremos encontrar el sentido original de la parábola, debemos preguntarnos, de nuevo, qué efecto tendría sobre los oyentes de Jesús la imagen del criado, distinguido con una confianza especial y con una responsabilidad también especial y que de pronto es controlado por el amo que regresa. Para ellos era corriente la designación que el Antiguo Testamento hace de los hombres dirigentes, de los que rigen, de los profetas y de los hombres de Dios, llamándolos «siervos de Dios»;[132] para ellos los es-

[128] Cf. pág. 102, N. 250.

[129] Lc 12, 46: καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων (Mt 24, 51: ὑποκριτῶν) θήσει. (Mt 24, 51: + ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων). Sobre esto hay que hacer notar lo siguiente: a) El paso extraño de un castigo terreno a uno supraterreno se explica a partir del arameo. Todas las traducciones siríacas traducen el verbo διχοτομεῖν (dividir) por *palleg* (partir, repartir, distribuir, dividir). En arameo hay que presuponer como texto original *j^e phalleg leh* (sobre la construcción con *l^e*, cf. J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, II, Leipzig 1881, 265b). El traductor entendió el *leh* erróneamente como acusativo: «él será dividido», mientras que el sentido original del *leh* era de dativo: «le repartirá» (golpes, cf. K.A. OFFERMANN, *Aramaic Origin of the New Testament*, sin fecha, Downers Grove, Illinois, págs. 22s), o: «le repartirá (su parte)». b) La mención enigmática de los «hipócritas» (τῶν ὑποκριτῶν) en Mateo (24, 51) podría remontarse al mismo Mateo, puesto que ὑποκριτής pertenece a sus vocablos preferidos (en Mt 14 veces, Mc 1 vez, Lc 3 veces). c) Τὸ μέρος τινὸς τιθέναι μετά... es un semitismo: «tratar a alguien como». Por consiguiente: «Le repartirá golpes y lo tratará como a un desalmado.»

[130] A. Mingana, C.C. Torrey, T.W. Manson, K.A. Offermann (con diferentes propuestas para el equivalente arameo de διχοτομήσει, ninguna de las cuales, sin embargo, satisface plenamente).

[131] DODD, pág. 159.

[132] DODD, pág. 160.

cribas eran los administradores colocados por Dios y a los que estaban confiadas las llaves del reino de los cielos (Mt 23, 13; Lc 11, 52).[133] Por eso en la parábola del siervo al que se confía la vigilancia tuvieron que pensar en los jefes religiosos de su tiempo. Una vez reconocido esto, la parábola tiene una relación aguda con la situación de la vida de Jesús. Es una de las numerosas advertencias amenazadoras dirigida a los jefes del pueblo, especialmente a los escribas. Jesús les da voces, diciendo que la rendición de cuentas es inminente y que Dios comprobará si han justificado la confianza que se les otorgó o han abusado de ella.

La Iglesia primitiva vio en el retraso del amo, de modo comprensible, la demora de la parusía; el amo es ahora el Hijo del Hombre que subió a los cielos y que volverá de repente para juzgar al mundo; en el siervo ve a los miembros o (Lucas) a los jefes de la comunidad, a los cuales se amonesta para que no caigan en la tentación por el retardo de la parusía.

Con la parábola del siervo al que se confía la vigilancia hace juego la *parábola de los siervos a los que se confían los talentos*. Nos ha llegado de tres maneras: Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27 y en el Evangelio de los Nazarenos.[134] Comenzamos, yendo hacia atrás, con aquella versión que se aleja más de la forma original. Al siervo que multiplicó el dinero confiado y a aquel que enterró el talento se les añade en el *Evangelio de los Nazarenos* un tercer siervo que dilapidó el dinero con prostitutas y tocadoras de flauta; el primero recibe la aprobación; el segundo es solamente censurado; el tercero es metido en prisión. Esta transformación, que coloca la infidelidad en la vida disipada (cf. Lc 15, 30; 12, 45), es una exageración moralizante que experimentó la parábola en la Iglesia judeocristiana. En *Lucas*, la parábola, en comparación con Mateo, tiene un ropaje totalmente distinto. Al gran comerciante de Mateo le corresponde en Lucas un hombre noble que parte de

[133] BILL I, pag 741c, «ThWBNT» III pag 747 N 42, pag 749 en b

[134] E KLOSTERMANN, *Apocrypha*, II[3] (Kleine Texte fur Vorlesungen und Ubungen 8), Bonn/Berlin 1929, pag 9 Fragm 15

viaje para que le confieran la realeza (v. 12); una embajada de sus conciudadanos intenta impedir el plan (v. 14); pero él regresa como rey (v. 15a, cf. todavía las «ciudades» en los vv. 17 y 19) y manda quitar la vida a sus enemigos en su presencia (v. 27). Probablemente tenemos en estos rasgos una segunda *parábola del pretendiente al trono*, autónoma en su origen, que enlaza con la situación histórica del año 4 a. C. Arquelao partió entonces hacia Roma, para hacer confirmar su dominio sobre Judea; al mismo tiempo una embajada judía de 50 personas viajó a Roma para intentar impedir su nombramiento.[135] Parece que Jesús utilizó la venganza sangrienta que tomó Arquelao después de su regreso y que el pueblo no había olvidado, para prevenir a sus oyentes, en una parábola de crisis, de una falsa seguridad. Tan insospechado como fue para sus enemigos el regreso y la venganza de Arquelao, así de insospechada caerá la perdición sobre vosotros.

La tradición anterior a Lucas había ya fundido esta parábola del pretendiente al trono con esta parábola;[136] la sutura se ve especialmente clara en los vv. 24s: la recompensa adicional del primer siervo con una mina (=100 denarios), así como la objeción de los que estaban presentes de que el primer siervo ya tenía diez minas (=1.000 denarios) carecen de sentido[137] después que éste ha sido nombrado gobernador de diez ciudades. A la parábola fusionada preceden unas palabras de introducción (19, 11), que presentan un gran número de modismos de Lucas, pero que no tienen que proceder necesariamente del mismo Lucas;[138] se dice que la parábola se narra para rechazar todas las falsas esperanzas de una manifestación inminente del reino. A partir del v. 19, 11, vemos cómo Lucas ha entendido esta parábola: frente a una expectación en-

[135] JOSEFO, *Bell Jud* 2, 80; *Ant* 17, 299s

[136] Sobre las fusiones de parabolas, cf. pags 116ss La fusion debe ser mas antigua que Lucas, ya que este no cuida el empleo de tales fusiones

[137] W FOERSTER, *Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden*, en: «Verbum Dei manet in aeternum» (Festschrift fur O. Schmitz), Witten 1953, pág 39

[138] Cf pag 123, N 337

tusiasta de la parusía, anuncia Jesús la demora de ésta y da la razón: este tiempo intermedio es un tiempo de prueba para sus discípulos. Lucas ha visto, por tanto, en el hombre noble que se hace investir de la dignidad real y que después de su regreso exige cuentas a sus siervos, al Hijo del Hombre que subió al cielo y volverá para el juicio. ¡Seguramente sin motivo! Pues Jesús ciertamente no se ha comparado con un hombre «que reclama lo que no fió,[139] y que siega donde no ha sembrado» (Lc 19, 21), es decir, con un hombre codicioso por el dinero, que piensa sin consideraciones en su propia ganancia, ni con un cruel déspota oriental que se deleita con la muerte de sus enemigos degollados ante sus ojos (v. 27: ἔμπροσθέν μου = «en mi presencia»). La versión más original la ha conservado *Mateo*, como lo muestra la comparación detallada. Sin embargo, también en él se pueden determinar algunos rasgos secundarios.[140]

También Mateo ha entendido esta parábola como una parábola de la parusía (¡como acabamos de ver en Lucas, sin razón!); pues la coloca entre las parábolas de la parusía en 24, 32-25, 13 y 25, 31-46. Como lo muestra el γάρ de la introducción (25, 14) debe fundamentar la exhortación a la vigilancia frente a la hora incierta de la parusía (25, 13). En dos pasajes se marca en la parábola esta interpretación cristológica: en la expresión: «Entra a tomar parte en la fiesta de tu señor»[141] (25, 21.23) y en la orden de arrojar al siervo inútil «en las tinieblas exteriores» (25, 30). En ambas frases no habla un comerciante terre-

[139] Αἴρεις ο οὐκ εθηκας = «quitas lo que no pusiste», son expresiones técnicas bancarias, el giro es proverbial para designar a una persona codiciosa (cf BRIGHTMAN en «Journal of Theological Studies», 29 [1928], pág 158)

[140] En Mateo los siervos reciben sumas gigantescas, tienen que ser presentados, por tanto como gobernadores y así son nombrados en Lucas solo después del arreglo de cuentas (cf pag 75, N 148) Esta claro que la modesta suma de dinero de 100 denarios que menciona Lucas, es original (cf pag 35)

[141] Χαρα = *hedw^e ta* = 1 Alegria 2 Fiesta de alegria (G DALMAN, *Die Worte Jesu*, I², Leipzig 1930 [Darmstadt 1965], pag 96, BILL, I pags 972s) En estos dos pasajes se trata de la segunda significacion a causa del grafico εἰσέρχεσθαι = «entrar» en el reino de Dios, cf J SCHNEIDER, ερχομαι κτλ, en «ThWBNT», II, pags 674s Ambos siervos son invitados al banquete, compartir la mesa significa tener la misma posición

nal, sino el Cristo de la parusía, que da parte en el mundo nuevo y condena a la pena eterna[142] Ambos rasgos no pertenecen al estado primitivo de la parábola: para 25, 21.23 se deduce esta conclusión de la comparación con Lucas, en el que la recompensa se queda en un marco terreno; en cuanto a las palabras amenazadoras de Mt 25, 30 (que faltan en Lucas), que igualmente sobrepasan el marco terreno de la parábola, se dan a conocer como una fórmula redaccional en que contienen giros favoritos de Mateo[143] y en que duplican el castigo añadiendo a la pena terrena (v. 28) las penas del infierno.

Si prescindimos de las mencionadas ampliaciones moralizadoras y alegorizantes, tenemos la historia de un rico comerciante, temido por sus siervos como hombre codicioso y sin miramientos, que, partiendo para un largo viaje, confió a tres[144] de sus siervos 100 denarios[145] a cada uno para hacerlos fructificar (ya simplemente para no dejar improductivo su capital durante su ausencia[146] o bien, además, con la intención de poner a prueba a sus siervos).[147] Los dos siervos fieles son recompensados con una responsabilidad mayor.[148] El acento recae sobre el rendimiento de cuentas del tercer siervo,[149] que alega la excusa de haber conservado improductivo su dinero por una prudencia miedosa, ya que conoce la codicia de su señor y ha temido que éste, en un fracaso de la operación comercial,

[142] Cf B T D Smith pág 166

[143] (V 30a) Εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον=«a las tinieblas exteriores» (cf Mt 8, 12, 22, 13) y ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων=«allí será el llanto y el crujir de dientes», v 30b (cf Mt 8, 12, 13, 42 50, 22 13, 24, 51) son expresiones que Mateo usa como conclusión, cf sobre todo la misma combinación de ambas expresiones en 8, 12 y 22, 13

[144] Lucas tiene en 19, 13 diez siervos precisamente, pero en la continuación (cf especialmente ὁ ἕτερος 19, 20) confirma la originalidad del número tres

[145] Pág 74, N 140

[146] W Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburgo 1956 págs 107s

[147] Así Manson, *Sayings*, pág 315, que deduce esta intención de la clase de recompensa (cf N 148)

[148] Manson *ibid*, pág 247, llama la atención sobre las hermosas palabras de P Abh 4, 2 «La recompensa por cumplimiento del deber es (nuevo) deber» Según Lc 19, 17 19, se hace a uno gobernador de una decápolis, al otro de una pentápolis

[149] Dodd, pág 150

se encolerizase terriblemente por la pérdida de su dinero. Según Lucas, el tercer siervo habría obrado con una ligereza irresponsable. Mientras él, según Mt 25, 18, intenta poner en seguridad, al menos enterrándolo, el dinero a él confiado, según Lc 19, 20, lo ha conservado en un pañuelo (se quiere decir en un pañuelo para la cabeza, de algodón, de un metro cuadrado), faltando con esto al deber más elemental de prudencia.[150]

¿Cómo tuvieron que entender los oyentes de Jesús la parábola? ¿En qué les hizo pensar especialmente el siervo que enterró su talento? ¿Pensarían en el pueblo judío, al que se le había confiado mucho, pero que no hizo producir su depósito? [151] ¿Pensarían en los fariseos, que buscaban la seguridad personal en el cumplimiento minucioso de la Ley, pero que hacían estéril la religión cerrándose egoístamente sobre sí mismos? [152] Ya vimos que los oyentes de Jesús, al hablar de los siervos, tuvieron que pensar en primer lugar en los jefes religiosos, especialmente en los escribas. Puesto que Jesús, en Lc 11, 52, les reprocha que impiden a sus prójimos tomar parte en el don de Dios,[153] podría aceptarse que Jesús dirigió la parábola de los talentos originalmente a los escribas.[154] Se les ha confiado algo grande: la palabra de Dios.[155] Pero, como los siervos de la parábola, tendrán que dar cuenta pronto de cómo han empleado el bien confiado: si lo han aprovechado según la voluntad de Dios o si, igual que el tercer siervo, inducidos por el egoísmo y el desdén inconsiderado

[150] Enterrar (Mt 25, 18) era considerado en el derecho rabínico como la protección más segura contra los ladrones aquel que enterraba una fianza o un depósito en seguida después de recibirlo, estaba libre de responsabilidad civil (b B M 42a) Por el contrario, quien envolvía en un paño el dinero confiado, estaba obligado a pagar indemnización a causa de insuficiente precaución en la protección (B M 3 10s) Obsérvese que tanto Mateo como Lucas presuponen las costumbres de Palestina

[151] M Dibelius, *Jesus*, Berlin 1939, pág 107

[152] Dodd, págs 151s

[153] Cf «ThWBNT» III págs 746s

[154] B T D Smith pág 168

[155] La comparación de la palabra divina con un depósito confiado por Dios también en 1 Tim 6 20, 2 Tim 1, 12 14

del don de Dios, han privado a la palabra de Dios de su efecto

De nuevo la Iglesia primitiva relaciona esta parábola con su situacion concreta de muchas maneras[156] Esta evolucion comienza fundamentalmente el mandato «Quitad a éste la mina y dádsela al que tiene diez» (Lc 19, 24, cf Mt 25, 28) con la sentencia generalizadora (Mt 25, 29 par Lc 19, 26) «porque al que tiene, Dios[1] le dara,[158] al que no tiene, El[157] le quitara tambien lo que tiene»[159] Es una explicacion objetivamente exacta de aquel mandato de hecho el servidor diligente es recompensado todavia mas, por el contrario, al siervo perezoso se le quita lo que tenia Y, sin embargo, la adicion de esta explicacion da a toda la parábola un aspecto distinto, porque la explicacion por su colocacion inmediatamente antes de la frase final pasa de ser una interpretacion de un unico versiculo (Mt 25, 28 par) a ser interpretacion de toda la parabola Un rasgo secundario (v 28) lleva ahora el acento principal, y, a consecuencia de esto, toda la parábola se entiende como una enseñanza sobre el modo y manera de la recompensa divina Aparentemente es injusta, pues al rico lo hace todavia más rico y al pobre le quita lo ultimo La admiracion sobre esto se manifiesta expresamente en Lucas «Señor, ¡pero si tiene diez minas!» (Lc 19, 25) Pero asi es la justicia de Dios, enseña la parenesis primitiva cristiana Con más razon debemos emplear todas las fuerzas para no fracasar En el Evangelio de los Nazarenos el acento se ha colocado todavia mas claramente sobre la parénesis, la parabola se convierte en una advertencia a la comunidad sobre la vida disoluta

Con la aplicacion parenética de la parábola se une, sin embargo, ya muy pronto otra aplicacion aparecen en primer plano la interpretacion como demora de la parusia y, en relacion con ésta, la alegorizacion Mientras que originalmente el viaje y la ausencia del amo se mencionan para explicar el plazo concedido

[156] Dodd pags 152s

[157] Las pasivas δοθησεται / αρθησεται son de nuevo una circunlocucion del nombre de Dios

[158] Mateo añade todavia καὶ περισσευθησεται=«y tendra abundante» tanto en 25 29 como en 13 12 a la tradicion le gustan tales refuerzos

[159] El v 29 (par Lc 19 26) rompe la continuidad del v 28 y del 30 el versiculo es originariamente un logion aislado (Mc 4 25, Mt 13 12 Lc 8 18, Ev To 41) que ha sido añadido a la parabola como un final generalizante (cf pags 137ss) y precisamente ya en las dos tradiciones que preceden a ambos evangelistas como lo muestra la coincidencia de Mateo y Lucas El logion es quiza originariamente un proverbio asi es la vida tan injusta

a los siervos, ahora este rasgo secundario se hace cada vez mas punto central: en Mateo el comerciante viene a ser una figura alegorica de Cristo; su viaje, la ascensión; y su vuelta μετὰ πολὺν χρόνον=«después de mucho tiempo» (Mt 25, 19), la parusía, que trae para unos la entrada al festin mesiánico y para otros el [ser] arrojados en las tinieblas exteriores. La versión de Lucas va todavía más lejos por el camino de la alegorizacion· el negociante viene a ser un rey y toda la parábola un anuncio y una explicación de la demora de la parusía

Originalmente las cinco parábolas de «parusía» han sido parábolas de crisis. Querían sacudir a un pueblo ciego y a sus jefes ante la seriedad terrible de la hora. La catástrofe vendrá tan inesperadamente como el ladrón nocturno, como el esposo que aparece a medianoche, como el amo que regresa del banquete a una hora tardía, como el señor que vuelve de un largo viaje. ¡No os dejéis sorprender sin estar preparados! La Iglesia primitiva es quien interpreta las cinco parábolas cristológicamente [160] y como palabras a la comunidad, a la cual se amonesta para que no sea negligente porque la parusía tarda en venir.

b) *La Iglesia misionera*

La *parábola de la gran cena* se nos ha transmitido doblemente en el Nuevo Testamento, en Mateo y en Lucas (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24). Además se encuentra también en el Evangelio de Tomás, como logion 64, cuya versión se da en la pág. 215). Es común a las tres versiones de la parábola que los huéspedes invitados rechacen la invitación y que, en su lugar, se llame a los primeros que se encuentra. Tenemos ante nosotros una de las numerosas parábolas que se dirigen (como las parábolas de los trabajadores en la viña y de la oveja perdida, de las que ya hemos hablado) a los críticos y enemigos de Jesús y que,

[160] Jesús mismo se ha dado a conocer como Mesias públicamente, expresis verbis, solo una vez Mc 14 62 par

frente a ellos, justifican la Buena Nueva: ¡Os parecéis a los convidados que desdeñan la invitación! ¡Vosotros no habéis querido! ¡Por eso llama Dios a los publicanos y pecadores y les ofrece la salvación que vosotros habéis perdido!

Prestemos atención a las divergencias de las versiones. En Mateo la parábola está muy alegorizada (cf. págs. 83ss) y se ha añadido una segunda parábola (22, 11-13) y una conclusión generalizadora (22, 14; cf. pág. 131). En Lucas la parábola sirve como ejemplo para la exhortación (14, 12-14) de invitar a los más pobres (cf. pág. 56); además se amplía con una segunda invitación a los que no han sido convidados (14, 22s).[161] A nosotros nos interesa aquí en primer lugar la ampliación de Lc 14, 22s. Después que el siervo ha llamado a los pobres, tullidos, ciegos y cojos de las plazas y calles de la ciudad (v. 21), hay todavía sitio en la sala del banquete (v. 22). Entonces recibe orden de llamar a nuevos convidados de «los caminos (del campo) y de los cercados (de las viñas)»[162] (v. 23); debe salir de las puertas de la ciudad e invitar a los vagabundos además de los pobres de la ciudad (v. 21). Como Mateo (22, 9s) y el Evangelio de Tomás (64) sólo hablan de *una* invitación de los no convidados, la duplicación debe de ser una amplificación de la parábola. En la fuente de Lucas esa transformación seguramente querría sólo ilustrar el interés que tiene el amo en que sea ocupado hasta el último lugar de su casa. Por el contrario, Lucas podría haber tenido un sentido más amplio en la segunda invitación. En la primera invitación a los no convidados, que tiene lugar dentro de la ciudad, podría pensar en los publicanos y pecadores en Israel; en la invitación de los que se encuentran fuera de la ciudad pensaría en los gentiles. Pero ya Mateo, hablando de los no convidados, pensó probablemente en los gentiles, como lo muestra la comparación con Mt 21, 43 (en la parábola que precede inmediatamente).

[161] No se sabe si, por otra parte, también la frase final de Lc 14, 24 es secundaria (cf. págs. 216s).

[162] W. MICHAELIS, en: «ThWBNT», V, pág 69

Pero en Lucas la imagen ha ganado en color por la duplicación; la *inclusión* de los *gentiles* en el reino de Dios se destaca en él de modo especialmente claro. Es la Iglesia en situación de misión la que interpreta la parábola como una orden de misionar; esto sucede ya muy pronto, como lo muestra la concordancia de Mateo y Lucas; pero, a pesar de esto, da difícilmente el sentido original (cf. págs. 78s). No, ¡como si la participación de los gentiles en el reino de Dios estuviese fuera del horizonte de Jesús! Pero Jesús se lo ha representado de modo diferente (como aquí sólo se hace alusión): no en forma de misión, sino como una irrupción de los gentiles en la hora escatológica que estaba inminente (Mt 8, 11s).[163] *La Iglesia primitiva interpreta y amplía la parábola de Jesús* por su situación de misión.

Una observación totalmente semejante nos ofrece la conclusión de la versión de nuestra parábola según Mateo. Desde siempre la conclusión de Mateo (22, 11-13) ha causado quebraderos de cabeza a la exégesis, ya que aparece enigmático que las gentes invitadas de la calle debieran tener un vestido de boda. La explicación preferida, de que era costumbre regalar a los invitados un vestido de boda (cf. 2 Re 10, 22), es desechada, porque tal costumbre no encuentra ejemplos en la época de Jesús.[164] Más bien la falta de estos versículos en Lucas y en el Evangelio de Tomás, así como el cambio sorprendente de δοῦλοι=«siervos» (vv. 3.4 6.8 10) y διάκονοι=«ministros» (v. 13), muestra que los vv. 11-13 representan una ampliación, y, en efecto, la comparación con una parábola rabínica análoga[165] nos lleva a la conclusión de que en el episodio del hombre sin vestido de fiesta se trata de una parábola independiente en su origen; el comienzo de esta segunda parábola del hombre sin vestido de fiesta podría estar en el 22, 2 y haber dado pie a la transformación de la parábola original, que trataba de un hombre privado, en una parábola real (Mt 22, 2).

[163] J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung fur die Volker*², Stuttgart 1959, págs 47ss

[164] En el vestido de honor mencionado en la pág 160 se trata de una distinción especial, no de una costumbre general

[165] b *Shab* 153a (par Midr Ecl 9 8, Midr Pro 16, 11), cf pag 229

¿Por qué Mateo (o su tradición) añade la segunda parábola? Manifiestamente se debe evitar un error que podría surgir por la invitación[166] sin discriminación de los no convidados (vv. 8ss), a saber, el creer que la conducta de los hombres que son llamados no contase para nada. Jesús no ha tenido esta mala inteligencia, como lo muestran las otras parábolas de la Buena Nueva (págs. 149ss), por ejemplo, la parábola del hijo pródigo; esto no es extraño, si se cae en la cuenta de que las parábolas de la Buena Nueva, como veremos, fueron dirigidas sin excepción a los enemigos y críticos. Pero esta mala comprensión tenía que surgir necesariamente, tan pronto como esta parábola se aplicó a la comunidad; pues con esto el v. 10 venía a ser una afirmación sobre el bautismo: él abre a «buenos y malos» (cf. N. 166) la puerta de la sala de las bodas. Pero esta afirmación sobre el bautismo ¿no era incompleta? La Iglesia misionera tiene que experimentar continuamente cómo el evangelio de la libre gracia de Dios se entiende falsamente si se suprime para los bautizados la obligación ética (Rm 3, 8; 6, 1.15; Jds 4). Para quitar todo apoyo a este error, se añade la parábola del vestido de bodas a la parábola de la gran cena; se subraya así el principio de la dignidad y se insiste en la conversión como condición previa para salir airoso en el juicio. De nuevo vemos: la Iglesia aplica la parábola a su situación concreta y la amplifica a partir de sus experiencias misioneras.

En la *imagen de la lámpara* dice Mateo que la luz ilumina «a todos los que están en casa» (5, 15) En Lucas se dice, por el contrario, que «los que entren tengan luz» (11, 33) En la versión de Lucas se refleja el modo de construir helénico (cf pág. 34) y la situación misionera de la Iglesia.[167]

También Mt 13, 38 (ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος=«el campo es el mundo»)[168] expresa esta idea de misión.

[166] Πονηρους τε και ἀγαθους=«malos y buenos» (v 10) acentúa, como muestra Mt 5, 45, la falta de elección

[167] MANSON, *Sayings*, pág 93

[168] Cf sobre esto págs 100s

c) *Las normas de la dirección de las comunidades*

En todo lo que hemos dicho hasta el presente hemos encontrado repetidamente un proceso: parábolas que originalmente fueron dichas a los jefes religiosos de Israel[169] o a los enemigos de Jesús[170] fueron aplicadas secundariamente a los jefes de las comunidades. Estas transposiciones fueron sugeridas por las imágenes empleadas (siervo, pastor), pero a la vez también por la necesidad de tener indicaciones de Jesús para los dirigentes de las comunidades. Qué viva era esta necesidad lo muestra el discurso de Mt 18, compuesto desde este punto de vista.[171] También este factor tomó parte en el cambio de sentido de alguna parábola.

8. *La alegorización*

Vimos en el epígrafe 7.º (págs. 60ss) que la Iglesia primitiva aplicó varias parábolas a su situación, que estaba caracterizada sobre todo por la demora de la parusía y por la misión. Uno de los medios auxiliares de los que se sirvió en la modificación del sentido fue la interpretación alegórica. En primer plano estuvo la alegorización cristológica: ladrón, esposo, amo, comerciante, rey son alusiones a Cristo, mientras que originalmente las afirmaciones de Jesús sobre Sí mismo están sumamente ocultas y sólo aparecen en algunas parábolas en último plano. Pero, también allí donde se habla de recompensa y castigo, se recurre, como vimos, a la interpretación alegórica (banquete del tiempo de salvación: Mt 25, 21.23; Lc 12,

[169] Pág. 68 (parábola del portero); págs. 71s (parábola del siervo al que se confía la vigilancia); pág. 76 (parábola de los talentos).

[170] Págs. 49-51 (parábola de la oveja perdida).

[171] Cf. pág. 50.

37b; tinieblas exteriores: Mt 22, 13; 25, 30). El número de las interpretaciones alegóricas secundarias es, sin embargo, mucho mayor. Los tres sinópticos están de acuerdo en ver en las parábolas sentencias enigmáticas, ininteligibles para los que están fuera (Mc 4, 10-12 y par. en el contexto usual).

Puesto que las diversas ramas de la tradición muestran, sin embargo, diferencias en la aplicación de la interpretación alegórica, se recomienda examinarlas separadamente. Comenzamos con la investigación de la materia común a Mateo y Lucas (A) y nos volveremos después a la materia de Marcos (B), a lo especial de Mateo (C), al Evangelio de Juan (D), y finalmente a lo propio de Lucas (E) y al Evangelio de Tomás (F).

A. En lo que respecta a los *discursos comunes a Mateo y Lucas,* ya se vio que las parábolas del ladrón (Mt 24, 43s; Lc 12, 39s, págs. 60ss), del siervo al que se le ha confiado la vigilancia (Mt 24, 45-51; Lc 12, 41-46, págs. 69ss) y de los talentos (Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27, págs. 72ss), que coinciden en Mateo y Lucas y se apartan del original, son referidas a Cristo y su parusía. La concordancia entre Mateo y Lucas en los tres casos permite concluir que las interpretaciones alegóricas señaladas no son obra de ambos evangelistas, sino que pertenecen a la tradición que los precede.

De la materia de discursos comunes a Mateo y Lucas la *parábola de la gran cena* ofrece un ejemplo más de interpretación alegórica (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24; Ev.To. 64).[172] Esta parábola muestra en Mateo, frente a Lucas y a la versión de Tomás, junto a la amplificación de 22, 11-14 ya mencionada, págs. 57ss, y junto a puras variantes del relato, una serie de divergencias que proceden de la tendencia a alegorizar. En efecto, podría explicarse que en Mateo del «hombre» (Lc 14, 16; Ev.To. 64) se haga un «rey» (Mt 22, 2); del δεῖπνον = «banquete» (Ev.To.) o δεῖπνον μέγα = «gran banquete» (Lc 14, 16), la fiesta de

172 El texto del Evangelio de Tomás cf. pág. 215.

las bodas del hijo del rey (Mt 22, 2), por tener ante nosotros la introducción de la parábola añadida (Mt 22, 11-13), en la que se trata de una fiesta de bodas organizada por un rey. Pero que en Mateo, en lugar del único siervo de Lucas (14, 17.21.22ss) y del Evangelio de Tomás, aparezcan varios criados, de los cuales el primer grupo transmite la invitación al banquete (22, 3),[173] mientras el segundo grupo (22, 4: ἄλλους δούλους=«otros servidores») llama cuando el banquete está dispuesto y que además en Mateo aquel primer grupo es rechazado (22, 3b), todo ello es algo más que puro adorno, como lo muestran los vv. 6s. Estos dos versículos son (hasta las palabras ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη=«el rey se encolerizó», cf. Lc 14, 21) una amplificación, pues faltan en Lucas y en el Evangelio de Tomás, rompen la relación original del v. 5 con el v. 7 y quiebran radicalmente el marco de la narración. Se nos dice así en el v. 6 que los siervos del segundo grupo no sólo son rechazados, sino, totalmente sin motivo, son maltratados por los λοιποί=«demás» convidados (¿quiénes son éstos?) e incluso asesinados. Todavía más asombrosa es la descripción anticipada de la ira del rey, que envía su guardia personal[174] para matar a aquellos asesinos (que viven todos en una ciudad) y manda quemar «su ciudad» (v. 7), todo ello antes de tomar la comida de bodas (¡que estaba ya dispuesta!). Manifiestamente se alude en el v. 7

[173] Se dice de este primer grupo. καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους=«y envió a sus servidores a llamar a los invitados a las bodas» (22, 3) El participio perfecto τοὺς κεκλημένους parece decir *que la invitación propiamente dicha ya había precedido*, de modo que en los vv 3-4 se hablaría en total de tres invitaciones (JÜLICHER, II, pag 419, E KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*², Tubinga 1927, pág. 175, sobre Mt 22, 4). De hecho podría haber un semitismo El participio pasado en las lenguas semitas tiene a menudo una significación de gerundio (W GESENIUS-E. KAUTZSCH-G BERGSTRÄSSER, *Hebraische Grammatik*²⁹, Munich 1913, § 107 m, pág 120), y habría que traducir οἱ κεκλημένοι=*los que había que invitar* De otro modo Mt 22, 4 8; Lc 14, 17 24

[174] Τα στρατευματα αὐτοῦ=«sus tropas» es un plural generalizante (cf sobre este semitismo P JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, París 1930, pág 135; J. JEREMIAS, *Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes*, en «ZNW», 38 [1939], págs 115s) y designa la guardia personal como 4 Mcb 5 1, Mek Ex sobre 15, 2; Lc 23, 11; cf K H. RENGSTORF, *Die Stadt der Morder (Mt 22, 7)*, en: «BZNW», 26, Berlin 1960, pág 108

a la destrucción de Jerusalén, empleando un viejo esquema para la descripción de una expedición vengadora,[175] de ahí que hayamos de concluir: Mateo ha visto en aquel primer grupo de siervos (v. 3) a los profetas y al rechazo de su mensaje; en el segundo (v. 4), a los apóstoles y misioneros enviados a Israel (Jerusalén) y los malos tratos y martirios (v. 6) que algunos de ellos padecieron; en el envío por los caminos (vv. 9s) ha pensado en la misión de los gentiles (cf. pág. 80), y en la entrada a la sala de las bodas (v. 10b), en el bautismo (cf. pág. 81). El convite al que invitan los profetas, el que los apóstoles anuncian que ya está dispuesto, el que desdeñan los convidados, al que afluyen los no convidados, en el que sólo se puede participar con vestido de boda, es el convite del tiempo de la salvación; la visita a los convidados (v. 11) es el juicio final; las «tinieblas exteriores» (v. 13) son el infierno (cf. Mt 8, 12; 25, 30). Así en Mateo, *por una interpretación alegórica*, esta parábola *es ampliada a un esquema de la historia de la salvación* desde la aparición de los profetas del Antiguo Testamento hasta el juicio final, pasando por la destrucción de Jerusalén.[176] Este esquema de la historia de la salvación debe explicar por qué ha pasado la misión a los gentiles: Israel no ha querido.

Lucas es más reservado frente a la alegoría. Ciertamente se encuentran también en él algunos rasgos alegóricos; sin embargo, no tienen la misma proporción que en Mateo. La introducción 14, 15 y el giro «mi banquete» en el v. 24 muestran que también él, al hablar del convite, ha pensado en el convite del tiempo de salvación.[177] Y que también en él la πόλις=«ciudad» es Israel y la parábola ilustra la llamada a los gentiles, ya lo vimos anterior-

[175] Cf. pág. 41.

[176] Y precisamente adhiriéndose literalmente en parte a Mt 21, 33ss: ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ (22, 3) = literalmente 21, 34; πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους (22, 4) = literalmente 21, 36; la muerte de los siervos en 22, 6 tiene su correspondencia en 21, 35s; con ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους, cf. 21, 41. ἀπολέσει αὐτούς. Los inmotivados malos tratos a los siervos en Mt 22, 6 (transmiten una invitación) tienen una razón en 21, 35s, donde deben exigir un pago.

[177] Cf. pág. 217 sobre Lc 14, 24.

mente (págs. 79s).[178] Pero se pregunta aquí si estas alegorizaciones se pueden atribuir al mismo Lucas. Al menos la aplicación alegórica de la πόλις a Israel y del convite al banquete mesiánico no son obra suya, sino, como muestra su acuerdo con Mateo, debe de ser más antigua que las redacciones de ambos. El mismo Jesús no dijo la parábola como una alegoría del convite del tiempo de la salvación (contra esto habla el marco terreno de la narración, cf. págs. 215ss), pero tenía, sin embargo, a la vista este convite y el rechazo de la invitación por los jefes de Israel.

Ocasionalmente ha alegorizado en las parábolas sólo Mateo (no Lucas). Así la parábola de la oveja perdida se ha quedado en Lucas en la descripción de un incidente de la vida (15, 4-7); en Mateo, por el contrario, se ha convertido en una alegoría eclesiológica (18, 12-14): el pastor es el jefe de la comunidad; la oveja perdida, el miembro extraviado de la comunidad.

B. Nos dedicamos ahora a las *parábolas de Marcos*. Conviene recordar primero que en Mc 2, 19b-20 se encuentra una aplicación secundaria del esposo a Cristo (cf. pág. 65, N. 113) y, en Mc 13, 33-37, del amo (págs. 66ss). Puesto que esta última interpretación se encuentra igualmente en Lucas (12, 35-38) y en Mateo (24, 42), aunque Lucas y probablemente también Mateo siguen aquí una tradición propia, tenemos que concluir que esta interpretación proviene ya de una tradición anterior a Marcos.

Como otro ejemplo de interpretación alegórica en Marcos hay que citar la *parábola de los viñadores homicidas* (Mc 12, 1-11; Mt 21, 33-44; Lc 20, 9-18; Ev.To. 65). Esta parábola, que enlaza con el «Canto de la Viña» (Is 5, 1-7), es única con su carácter alegórico entre las parábolas sinópticas de Jesús: la viña es manifiestamente Israel; los arrendatarios son sus soberanos y jefes; el propietario es

[178] Que Lucas haya interpretado también el siervo (vv. 17.21.22s) como Jesús (JÜLICHER, II, pág. 416; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*², Tubinga 1929, pág. 151) es una hipótesis no justificada por el singular, que falta en vv. 22s: ¿ha visto, pues, Lucas en Jesús al misionero de los gentiles?

Dios; los mensajeros son los profetas; el hijo es Cristo; el castigo de los viñadores ilustra la repulsa de Israel; el «otro pueblo» (Mt 21, 43) es la Iglesia de los paganos. Aparentemente todo es una alegoría. Una comparación de los textos modifica, sin embargo, esencialmente esta impresión. Ya en ediciones anteriores la comparación había conducido al resultado de que los rasgos alegóricos, que se encuentran ya en Marcos, pero especialmente en Mateo, son secundarios. Este resultado ha sido confirmado ahora plenamente por el Evangelio de Tomás.

1. Por lo que respecta a la *introducción de la parábola*, Marcos (12, 1) y Mateo (21, 33) describen la cuidadosa plantación de la viña en conexión estrecha con el «Canto de la viña» de Is 5, 1-7. De Is 5, 1s procede la cerca, el lagar y la torre. Por esta referencia a la Escritura se ve claro en seguida, en las primeras frases, que no se habla de un viñador terreno y de su viña, sino de Dios y de Israel, que, por consiguiente, hay una alegoría. Este enlace con Is 5 ha sido abandonado, sin embargo, en Lucas (20, 9). Todavía tiene más peso su ausencia en el Evangelio de Tomás, que comienza así la parábola: «Un hombre honrado tenía una viña; le dio peones para que la trabajasen y recibiese de ella el fruto.» Lo que hace pensar, sobre todo, contra la originalidad de la referencia a Is 5 es que se ha utilizado el texto de los LXX.[179] El punto de contacto con Is podría ser una transformación secundaria.

2. Todavía se puede observar más claramente en el *envío de los siervos* que la alegorización se ha apoderado posteriormente de la materia. En el Evangelio de Tomás se continúa la introducción precitada: «Envió su siervo, para que los labradores le dieran el fruto de la viña. Pero ellos prendieron a su siervo, le golpearon y no faltó mucho para que lo matasen. El siervo vino y se lo dijo a su

[179] La utilización de los LXX se hace palpable clarísimamente en la expresión περιέθηκεν φραγμόν=«rodeó de una cerca» (Mc 12, 1); en el texto hebreo de Is 5, 2, se lee «la cavó», mientras que en los LXX, en lugar de esto, se dice φραγμὸν περιέθηκα=«la rodeó de una cerca».

señor. Su señor dijo: quizás era desconocido para ellos.[180] Envió otro siervo; (pero) los labradores golpearon (también) al otro.» Esta descripción se queda del todo dentro del marco de una narración sencilla; nada apunta a una interpretación alegórica más profunda. Notamos especialmente que, según el Evangelio de Tomás, las dos veces es enviado solamente un criado. Se vuelve a encontrar este rasgo en Marcos —al menos al comienzo (12, 2-5a)— sólo que en él el número de envíos se eleva a tres. Tres veces es enviado un criado cada vez; el primero fue molido a palos; el segundo, maltratado a puñetazos en el rostro; el tercero, muerto. Marcos ordena, por tanto, las injurias en una progresión; si, inducido por este orden, hace que sea muerto el tercer siervo, esto es una exageración popular, que es desacertada porque debilita la marcha de la narración,[181] al anticipar la suerte que corre el hijo. Este rasgo no tiene ninguna significación alegórica. Pero en Marcos se abandona en el v. 5b la regla popular de los tres personajes, puesto que, además, sigue todavía sumariamente un número de criados, que en parte son apaleados, en parte muertos. No hay duda: son los profetas y su destino. Esta alegoría que prolifera en la escena es seguramente una amplificación.[182]

Es significativo en Lucas (12, 10-12) que no haya tomado ni la muerte del tercer siervo ni el final alegórico de Marcos. Se conforma con el triple envío y malos tratos de un siervo cada vez, y vierte el trío en forma de una impecable simetría.[183] Si él en esta sobria reserva se deja

[180] Literalmente quizá él no los conocía

[181] Mas reservado es el Evangelio de Tomas, que dice del siervo enviado en primer lugar «no faltó mucho para que lo matasen» Lucas (20, 12) deja que el tercer siervo sea solamente herido

[182] El v 5b perturba la construccion de la oracion, pues πολλους ἄλλους tiene que ser completado por un verbo (por ejemplo, ἐκάκωσαν, JÜLICHER, II, pág 389), ya que δέροντες contrasta con el verbo que rige ἀπέκτειναν, v 5a (indicación de Ernst Haenchen) Sin embargo, Marcos encontro ya así el v 5b, pues μέν-δέ, raro en el, lo ha tomado manifiestamente en los dos pasajes restantes (14 21 38) (W G KÜMMEL en «Aux sources de la tradition chretienne», Miscelanea Goguel Neuchâtel-Paris 1950, pag 122 N 12)

[183] La impecable simetria de Lc 20, 10-12 debe ser obra de Lucas segun demostración de los datos de estilo y lenguaje, ya que en estos versiculos se amontonan las peculiaridades linguísticas de Lucas (cf la lista de J C HAWKINS,

llevar sólo por su sensibilidad de escritor o también por la tradición oral es cosa que no podemos decir.

Totalmente distinto es Mateo (21, 34-36). Ha recorrido el camino de la alegorización consecuentemente hasta el final. La progresión que encontramos en Marcos es aniquilada totalmente. Son enviados al punto varios servidores y ya estos primeros son en parte maltratados, en parte asesinados, en parte apedreados. Entonces sigue solamente *un* envío todavía: de nuevo varios servidores, más que los primeros; su suerte es la misma. Mateo piensa en los dos envíos en los profetas antiguos y en los recientes, y la lapidación alude de un modo especialmente claro a la suerte de los profetas (2 Crón 24, 21; Heb 11, 37, cf. Mt 23, 37; Lc 13, 34). De la narración sencilla, tal como la leemos en el Evangelio de Tomás y en Lucas, y tal como la podemos inferir de Marcos, no queda ya nada: así se trataba de que cada vez un mensajero en repetidas veces era despedido por los arrendatarios con las manos vacías y con insultos e injurias.

3. Por lo que respecta al *envío del hijo,* hay que notar, en primer lugar, que la narración propiamente dicha concluye de modo abrupto con su asesinato. Así ocurre también en el Evangelio de Tomás, que ofrece el siguiente texto: «Entonces envió el señor a su hijo. Dijo: Quizá teman a mi hijo. Puesto que aquellos labradores sabían que él era el heredero de la viña, lo prendieron y lo mataron. Quien tenga oídos, oiga.» Esta conclusión prohíbe ver, sin más ni más, en la parábola una alegoría de la Iglesia primitiva, que hubiese sido puesta en boca de Jesús; pues para la Iglesia primitiva la resurrección de Jesús tuvo una importancia tan central, que seguramente hubiera sido mencionada en el marco de la narración.[184] Pero en la si-

*Horae Synopticae*², Oxford 1909, págs 16ss [en lo sucesivo citado como HAWKINS]) v 10 (ἐξαποστέλλειν), v 11 (προστιθέναι por πάλιν Mc 12 4 ἕτερος, δὲ καί, ἐξαποστέλλειν), v 12 (προστιθέναι, δὲ καί, τοῦτον=a el) No es ninguna casualidad el caso totalmente análogo en la parábola de la gran cena (Lc 14, 15 24), donde precisamente los versículos 18 20, con disculpas construidas simétricamente, muestran el estilo de Lucas

[184] V TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, Londres 1937, pag 107, A M BROU-

tuación de Jesús, a la que somos remitidos, tendremos que distinguir entre la opinión de Jesús y lo que entendieron sus oyentes. Jesús mismo en el envío del hijo tenía sin duda a la vista su propia misión, pero para la muchedumbre de sus oyentes no era dada sin más la interpretación mesiánica del hijo, ya que «Hijo de Dios» no se encuentra como predicado del Mesías en el judaísmo precristiano de Palestina.[185] «Ningún judío, oyendo nuestra parábola del envío y muerte del "Hijo", podía por eso verse precisado a pensar en el envío del Mesías.»[186] Es significativo que en la parábola rabínica del rey y de los malos arrendatarios,[187] bajo la figura del hijo, se represente al patriarca Jacob (como representante del pueblo de Israel). Esto quiere decir: el punto cuminante cristológico de la parábola tuvo que permanecer velado para los oyentes.

La Iglesia primitiva la explicó muy pronto: Llama la atención que en Marcos el hijo es asesinado dentro de la viña y sólo después es arrojado el cadáver fuera de la viña (v. 8). El rasgo describe meramente la medida de la atrocidad; los viñadores profanan todavía el cadáver, ya que lo arrojan por encima del muro y niegan la sepultura al asesinado; nada recuerda los acontecimientos de la Pasión de Jesús. De otro modo Mateo (21, 39) y Lucas (20, 15): en ellos, al revés, el hijo es primero expulsado de la viña y luego muerto fuera de la misma —una alusión a la muerte de Jesús fuera de la ciudad (Jn 19, 17; Heb 13, 12s). Topamos aquí, por consiguiente, en Mateo y Lucas con una explicación del punto culminante cristológico de la parábola Sus primeras huellas están, sin embargo, ya en Marcos: una vez en υἱὸν ἀγαπητόν = «hijo muy amado» (12, 6), una reminiscencia de la voz del cielo (1, 11 y 9, 7);[188] de otra parte, en los vv. 10-11,

WER, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, pág 68 Visto por primera vez por F C Burkitt

[185] El libro de Henoc (versión etiópica), 105, 2, está comprobado por el papiro Chester-Beatty (ed C BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, Londres 1937, págs 76s) que es una interpolacion; 4 Esd 7, 28s, 13, 32 37 52, 14, 9 remonta el *filius meus* de la traducción latina al griego παῖς μου = «mi siervo» («ThWBNT», V, pag 680, N 196) Sólo en la época cristiana se encuentran algunos escasos ejemplos de la designación del Mesias como Hijo de Dios en la literatura rabinica en conexión con Sal 2, 7 (BILL, III, pags 19s)

[186] W G KÜMMEL, *o c* (cf pág 88, N 182), pág 130

[187] Siphre Dt. 32, 9 § 312 (BILL, I, pag 874)

[188] KÜMMEL, *ibid*, pág 123

donde se cita un argumento preferido de la Iglesia primitiva sobre la resurreccion y ascension al cielo del Cristo rechazado,[189] se trata de la imagen veterotestamentaria de la piedra rechazada, a la que Dios [190] ha hecho piedra angular [191] (Sal 118, 22s) Esta prueba escrituristica, que sigue al pie de la letra a los LXX, se añadio, probablemente, porque se sentia la necesidad de fundamentar la suerte del hijo a partir de la Escritura y de añadir un complemento con la mencion de la resurreccion, que se echaba de menos [192] Estas aclaraciones cristologicas faltan sin excepción en el Evangelio de Tomas [193]

4. Por último, en cuanto a la cuestión *final,* que se encuentra en los tres sinopticos (Mc 12, 9 par), falta en el Evangelio de Tomás. Empalma de nuevo (cf. pág. 87, n.º 1) con Is 5 (v. 5) y precisamente aquí no se utiliza el texto hebreo (que no tiene la forma de pregunta), sino los LXX. Como la cuestión final, en cuyo lugar el Evangelio de Tomás tiene un grito de alerta (cf. págs. 89), tampoco la contestación que provoca puede ser considerada como parte integrante original de la tradición.

Pero, aun cuando lo dicho es exacto, que la referencia a Is 5 al comienzo y al final es secundaria, que el envío de los siervos no tenía primitivamente un sentido alegórico y que el punto culminante cristológico no estaba patente sin más para los oyentes de Jesús, se pregunta, sin embargo, si la parábola, tomada en su conjunto, no salta del marco de la vida real y no habrá que tomarla, a pesar de todo, como alegoría Se piensa en la paciencia asom-

[189] Cf Hech 4, 11, 1 Pe 2, 7

[190] Ἐγενήθη (Mc 12 10) circunlocucion del nombre de Dios por medio de la pasiva

[191] κεφαλὴ γωνίας (Bover Cantera traduce «piedra angular») es la clave de boveda de un portal cf J Jeremias *Der Eckstein,* en «Angelos» 1 (1925), pags 65ss, «ZNW», 29 (1930), pags 264ss, «ThWBNT» I pags 792s, K H Schelkle articulo *Akrogoniaios*, en «RAC» I (1950) col 233s El pasaje mas importante como ejemplo es Test Salomon 22 7ss (ed McCown pags 66ss)

[192] B T D Smith pag 224 La adicion de la prueba de Escritura es mas antigua que Marcos ya que es caracteristica de este la falta de prueba profetica, en los pocos pasajes en los que la trae sigue una tradicion mas antigua

[193] De modo interesante el Evangelio de Tomas permite reconocer un punto de apoyo para el proceso de la interpretacion descrito arriba, cuando a la parabola concluida (65) hace seguir, como logion independiente (66), las palabras de la piedra clave de bóveda

brosa del propietario, en la esperanza sin sentido de los arrendatarios de que la muerte del hijo les traerá la posesión de la tierra (Mc 12, 7), en el asesinato del hijo: ¿puede suceder algo así? Esta pregunta podría contestarse afirmativamente, aunque esto pueda parecer sorprendente. La parábola, en efecto, como lo ha mostrado Dodd,[194] describe de modo realista el estado de espíritu de los campesinos galileos contra los grandes propietarios extranjeros, tal como lo había despertado el movimiento zelote, nacido en Galilea. Debemos aclarar que no sólo toda la fosa superior del Jordán y probablemente también las orillas septentrionales y noroccidentales del lago de Genesaret,[195] sino también gran parte de la zona montañosa de Galilea, tenían entonces el carácter de latifundio y que estos latifundios galileos en gran parte se encontraban en manos de propietarios extranjeros.[196] Para la comprensión de la parábola hay que considerar que el propietario manifiestamente vive en el extranjero (Mc 12, 1: καὶ ἀπεδήμησεν =«se ausentó al extranjero»), quizás incluso se le puede suponer como extranjero. Sólo porque su señor está le-

[194] DODD, págs. 124ss

[195] A. ALT, *Die Statten des Wirkens Jesu in Galilaa*, en. «ZDPV», 68 (1946-1951), págs 67s (reimpresa en: A ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, Munich 1953, págs 450s)

[196] Se nos cuenta de la época de la gran revolución (66 p C) que el trigo era almacenado en las aldeas de Galilea Superior alrededor de Gishala *(ed-dshish)* para la cuenta del Cesar (JOSEFO, *Vita*, § 71); estas aldeas pertenecían, por tanto, a los dominios imperiales Igualmente gran cantidad de trigo hizo poner entonces en graneros la princesa Berenice en Besara, en el límite del territorio de la ciudad de Ptolomeo (Akko) (§ 119) En tiempos anteriores, uno de los papiros de Zenón nos refiere que Apolonio, ministro de hacienda del imperio de Ptolomeo de 261 a 246 a C , poseía en Baitianata en Galilea una finca (κτῆμα), de la cual le habían enviado vino a Egipto *(Pubblicazioni della Società Italiana Papiri Greci e Latini*, 6 [1920], Nr 594); el mismo lugar se menciona en los papiros de Zenón como estación de abastecimiento, que proveía de harina a los funcionarios egipcios que viajaban por el país *(Catalogue général du Musée du Caire*, 79, Nr 59 004, 50 011); todavía en tiempos del Talmud, *bet 'ana* quería decir «ciudad exigida, devorada», es decir, un lugar no judío en zona judía (Tos Kil. 2, 16; j 'Orla 3, 63b), cf A ALT, en· «Palastina-Jahrbuch», 22 (1926), pág 56; J. HERZ, *ibíd* , 24 (1928), pág 109. El carácter de latifundio de extensas partes de la montaña de Galilea se explica porque originalmente fue tierra del rey (A ALT, *ibíd* , 33 [1937] pags 87s), Ned 5, 5, donde se habla de la hipoteca de la propiedad a los príncipes, dice· «Los galileos no necesitan tales hipotecas, ya que sus antepasados hace tiempo han hipotecado (su tierra) a ellos (los príncipes) »

jos, pueden los arrendatarios tomarse tantas libertades contra sus mensajeros. Porque vive en el extranjero, después de haber sido despedidos sus comisionados llenos de injurias, tiene que buscar un emisario que sea persona de respeto para los rebeldes. Porque vive en el extranjero, se explican también, del modo más sencillo, los cálculos de los arrendatarios, de otro modo increíblemente insensatos, de que lograrían obtener sin impedimentos la posesión de la tierra después de haber descartado al único heredero[197] (Mc 12, 7). Tienen ante sus ojos una cláusula del derecho, según la cual, una herencia, bajo determinadas condiciones previas, se considera como bienes sin amo, que cada uno se puede apropiar,[198] donde tiene la preferencia el que primero realiza la toma de posesión;[199] la aparición del hijo hace pensar que el propietario ha muerto y que el hijo viene a tomar posesión de la herencia.[200] Si lo matan, así especulan, la viña se convertirá en bienes sin dueño, de los cuales, como primeros, pueden tomar posesión al instante. Se puede, sin embargo, preguntar: ¿el asesinato del hijo no es un rasgo demasiado enorme para una narración tomada de la vida? Pues bien, la impresión que quería producir el relato exigía una progresión en la descripción de la rebeldía de los arrendatarios, a cuya fuerza ningún oyente pudiera escapar. Su depravación tenía que ser pintada lo más intensamente posible. La lógi-

[197] 'Αγαπητός (Mc 12, 6) tiene aquí el valor de «único» (y por eso querido sobre toda medida), cf C H TURNER en «JThST», 27 (1926), pags 120s, DODD, pag 130, N 1 Es por tanto, el único heredero

[198] Este caso aparece, por ejemplo, cuando no se acepta la herencia dentro de un determinado plazo Cf E BAMMEL, *Das Gleichnis von den bosen Winzern (Mk 12, 1-9) und das judische Erbrecht*, en «Revue Internationale des Droits de l'Antiquite», 3 Serie, 6 (1959) pags 11 17, aquí pags 14s

[199] J JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3], Gotinga 1962, pag 363 (con ejemplos) Se tomaba posesion de un terreno del modo siguiente «se limitaba, se cercaba o se proveia de un acceso» (B B 3, 3), un trozo por pequeño que fuera, se nos cuenta de un caso en que la toma de posesión de un huerto, que pertenecia a un proselito muerto sin haber dejado heredero, se realizó por «pintar una figura», es decir, poniendo un signo (b B B 54a)

[200] BAMMEL, *o c*, pag 13, quisiera preferir la hipotesis de que el hijo, ya en vida del padre, habia sido hecho propietario de la tierra por donacion (cf pags 158s sobre Lc 15 12) y que no tenia hijos, de modo que el padre le hereda Pero entonces seria el padre el heredero, no el hijo

ca de la narración ha conducido a la introducción de la figura del hijo único,[201] no la reflexión teológica sobre la filiación divina del Mesías: esto no excluye, sino al contrario, el que la parábola, con la muerte del hijo del propietario de la viña, apunte a la actual situación de rechazo del último y definitivo mensaje de Dios. Se podría quedar en esto. Mc 12, 1ss no es una alegoría, sino una parábola que evoca un estado real de cosas.

Es ahora cuando se puede contestar la pregunta de cuál es el sentido original de la parábola. Quiere, como tantas otras parábolas de Jesús, justificar el ofrecimiento de la Buena Nueva a los pobres. Vosotros, los arrendatarios de la viña y jefes del pueblo, no habéis querido, habéis acumulado rebelión sobre rebelión contra Dios. ¡También al último mensajero lo rechazáis! ¡Se ha colmado la medida! Por eso se dará la viña de Dios a «otros» (Mc 12, 9); ni Marcos ni Lucas nos dicen más detalles de quién hay que entender en este «otros»; pero, por analogía con las parábolas del mismo género (págs. 158s), habrá que pensar en los πτωχοί=«pobres».[202]

Para nuestro contexto se deduce: por la mención de la viña, posee la parábola de antemano un punto de apoyo para la alegorización. «La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel» (Is 5, 7), todo oyente conocía este versículo. Con esto ocurría que tenían que identificarse los viñadores con los jefes de Israel (Mc 12, 12b; Lc 20, 19b). Ya la tradición anterior a Marcos ha hecho progresar la alegorización, añadiendo la alusión a los profetas (Mc 12, 5b) y haciendo más claro el punto culminante cristológico por la profecía sobre la resurrección (12, 10s).[203] Mateo ha ido notablemente más lejos en este camino; en él la parábola (como la parábola de la gran cena, cf. páginas 83s) viene a ser un esquema de la historia de la salvación desde el establecimiento de la alianza en el

201 Dodd, pág. 130.

202 Cf. Mt 5, 5: πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν=«los mansos heredarán la tierra».

203 Cf. pág. 91, N. 192.

Sinaí (así ha debido comprender el ἐξέδοτο = «arrendó» del 21, 33), pasando por la destrucción de Jerusalén (21, 41, cf. 22, 7) y la fundación de la Iglesia de los gentiles (21, 43)[204] hasta el juicio final (21, 44).[205] Lucas muestra gran reserva frente a la alegorización, sin que se escape totalmente de ella (20, 13.15.17s). El Evangelio de Tomás está totalmente libre de rasgos alegóricos. C.H. Dodd (pág. 129) dedujo como versión original de la parábola aquella que, libre de alegoría, describiese, siguiendo la regla del trío, el envío de dos siervos y después del hijo; en el Evangelio de Tomás tenemos ahora esta versión.

En el marco de la materia propia de Marcos hay que hablar finalmente todavía de la *interpretación de la parábola del sembrador* en Mc 4, 13-20 (los lugares paralelos Mt 13, 18-23 y Lc 8, 11-15 dependen de Marcos, como lo muestra el contexto). Me he resistido largo tiempo contra la conclusión de que la interpretación de la parábola había que adjudicársela a la Iglesia primitiva. Pero es inevitable por razones linguísticas.

1. Ὁ λόγος = «la palabra», *usado sin complemento*, es un término técnico que forjó la Iglesia primitiva y que lo utilizó frecuentemente para designar el evangelio;[206] en boca de Jesús, se encuentra este ὁ λόγος, *usado sin complemento*, sólo en la *interpretación de la parábola del sembrador* (en Marcos 8 veces, en Mateo 5 veces, en Lucas 3 veces) y nunca más. A esto corresponde el que en el fragmento se encuentren cantidad de afirmaciones sobre «la Palabra», que nada tienen que ver con el resto de la predicación de Jesús; pero, por el contrario, son corrientes en la

[204] La aplicación de los ἄλλοι = «los otros» a los paganos (sólo en Mt 21, 43) debe de ser más antigua que Mateo, ya que ἡ βασιλεία του θεοῦ = «el reino de Dios» (sólo cuatro veces en Mateo) no es su lenguaje propio, él dice ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν = «el reino de los cielos» (32 veces, por lo demás, en el N.T. Sólo como variante de Jn 3, 5).

[205] El v. 44 está excelentemente comprobado y por eso no hay que tacharlo, cf. pág. 133, N. 376.

[206] Mc 1, 45 (sumario de Marcos), 2, 2 (introducción redaccional a la historia del paralítico), 4, 33 (informe colectivo), 8, 32 (?), Ps.-Mc 16, 20, Lc 1, 2, Hech 4, 4, 6, 4, 8, 4, 10, 36 44, 11, 19, 14, 25, 16, 6, 17, 11, 18, 5, Gál 6, 6, Col 4, 3, 1 Tes 1, 6, 2 Tim 4, 2, Sant 1, 21, 1 Pe 2, 8, 3, 1, 1 Jn 2, 7.

época apostólica; [207] el predicador divulga la palabra; [208] la palabra es recibida [209] y precisamente con alegría;[210] se levanta la persecución a causa de la palabra; [211] la palabra provoca escándalo;[212] la palabra «crece»;[213] la palabra da fruto.[214]

2. En Mc 4, 13-20 se encuentran en gran número vocablos que no aparecen en los sinópticos, pero que, por el contrario, son familiares al resto de la literatura neotestamentaria, especialmente a Pablo: [215] σπείρειν=«sembrar», por anunciar; [216] ῥίζα=«raíz», en sentido figurado, por solidez interior; [217] πρόσκαιρος=«pasajero, inconstante» (un helenismo al que no corresponde ningún adjetivo en arameo);[218] ἀπάτη=«seducción»; [219] πλοῦτος=«riqueza»; [220] ἄκαρπος=«estéril»; [221] παραδέχεσθαι=«recibir en sí»; [222] καρποφορεῖν =«dar fruto».[223] En otro sentido se encuentra en Lucas una vez: ἐπιθυμία=«concupiscencia».[224] Solamente una vez encontramos en los sinópticos: διωγμός = «persecución»;[225] μέριμνα =«cuidado, preocupación».[226] El

[207] J SCHNIEWIND, en «Das Neue Testament Deutsch», 1, sobre Mc 4, 14ss

[208] Mc 1, 45 διαφημίζειν τὸν λόγον=«divulgar la palabra» El sujeto en el v. 45a podría ser Jesús, como lo es seguro en el v 45b; pues ἤρξατο = «comenzó» es una palabra explicativa arameizante Cf Hech 8, 4, 2 Tim 4, 2, etc

[209] *1 Tes 1, 6; 2, 13; Hech 17, 11;* 2 Cor *11, 4; Sant 1,* 21

[210] 1 Tes 1, 6, etc.

[211] 1 Tes 1, 6; 2 Tim 1, 8; 2, 9

[212] 1 Pe 2, 8

[213] Hech 6, 7; 12, 24; 19, 20; Col 1, 6

[214] Col 1, 6 10

[215] DODD, págs 13s

[216] En el N T nada más que en: 1 Cor 9, 11; cf. Jn 4, 36s Sobre Mt 13, 37, cf págs 100ss

[217] En el N T nada más que en: Col 2, 7 y Ef 3, 17.

[218] P JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, París 1930, pág 87, G DALMAN, *Viererlei Acker*, en «Palastina-Jahrbuch», 22 (1926), pags 125s En el N T nada más que en. 2 Cor 4, 18; Heb 11, 25

[219] En el N.T. nada más que en: Ef 4, 22; Col 2, 8, 2 Pe 2, 13 y con genitivo (como Mc 4, 19) 2 Tes 2, 10, Heb 3, 13 En la significación de «placer» *(que es lo que podría quererse decir en Mc 4, 19) solamente* 2 Pe 2, 13

[220] Falta en los evangelios En el resto del N T 19 veces, de las cuales 15 en la literatura paulina.

[221] Ademas 1 Cor 14, 14, Ef 5, 11; Tit 3, 14, 2 Pe 1, 8; Jds 12

[222] Ademas Hech 15, 4, 16 21, 22 18; 1 Tim 5, 19, Heb 12, 6

[223] Además sólo Rm 7, 4s; Col 1, 6 10

[224] Lc 22, 15; en buen sentido y en singular

[225] Mc 10, 30 (Mt 19, 29 y Lc 18, 30 no lo traen, quizá secundario)

[226] Lc 21, 34 (en la composición retocada tardíamente Lc 21, 34-36, pero, sin embargo, sobre material antiguo)

giro αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος=«los cuidados del mundo» es único.[227]

3. La aplicación de la siembra a la predicación (Mc 4, 14) no corresponde al uso de Jesus;[228] él comparó la predicación, más bien, con la recolección de la cosecha.[229]

4. A estas precisiones linguísticas, se añade la observación, de más peso, de que la interpretación de la parábola del sembrador no ha tenido en cuenta el punto culminante de la parábola (cf. págs. 184s). El acento se ha desplazado, más bien, de lo escatológico a la sicológico.[230] La parábola se convierte, en la interpretación, en una *amonestación a los convertidos*,[231] que deben examinar el estado de su corazón y juzgar de la seriedad de su conversión.

5. El hecho de que el Evangelio de Tomás haya transmitido la parábola (9) sin interpretación confirma estas reflexiones críticas.

Tenemos que concluir: la interpretación de la parábola del sembrador pertenece a la Iglesia primitiva. Ella vio en la parábola una alegoría y, en consecuencia, la interpretó alegóricamente rasgo por rasgo. En primer lugar se refiere la semilla a la Palabra, y luego, en una especie de tabla, el suelo, descrito de cuatro modos, se aplica a cuatro grupos de hombres. Esto lo han inspirado dos ideas, originariamente muy distintas, que encontramos también en el libro IV de Esdras: de una parte la comparación de la palabra divina con la siembra de Dios;[232] de otra, la comparación de los hombres con la plantación de Dios.[233]

[227] El uso sorprendente de ὁ αἰών sin complemento en lugar de ὁ αἰών οὗτος tiene en el N T una correspondencia lejana solamente en la expresión típica (cf pag 103, N 269) de Mateo (ἡ) συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος=«consumacion del siglo»

[228] Sobre Mt 13 37 cf pags 99ss

[229] Mt 9 37s, Lc 10, 2, Jn 4, 35 38, cf DODD, pág 187, ademas págs 147ss del presente libro

[230] F HAUCK, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig 1931, pag 51

[231] B T D SMITH, pág 59

[232] 4 Esd 9, 31 «Hoy siembro mi ley en vuestro corazón y dará fruto», cf 8, 6 La comparacion de los mandamientos divinos con la semilla es desconocida en el A T, podria haberse formado bajo la influencia de la imagen helenista del λόγος σπερματικός (cf K H RENGSTORF, en «Das Neue Testament Deutsch» 3[11] Gotinga 1966)

[233] 4 Esd 8, 41 «Pues del mismo modo que el labrador esparce por el campo

La interpretación es más antigua que Marcos, pues no es creación suya, como lo muestra el vocabulario (cf. páginas 95ss) y el análisis de la crítica literaria (cf. pág. 18, N. 12).

En conjunto se deduce que, en comparación con el volumen relativamente pequeño de las parábolas en Marcos, la interpretación alegórica ocupa un amplio espacio. En gran parte pertenece ya a una tradición que le precede.[234]

C. Nos dedicamos a la *materia exclusiva de Mateo* como tercer estrato de la tradición. Después de los resultados anteriores, no nos sorprende encontrar también en la investigación de las parábolas pertenecientes a este grupo[235] interpretaciones ampliamente alegóricas. Ya vimos cómo la parábola de las diez vírgenes —equivocadamente— fue entendida como una alegoría de la parusía del esposo celestial, Cristo.[236] Igualmente encontramos, al final de la pequeña parábola del invitado a la boda sin vestido de fiesta, que pertenece también a la materia exclusiva de Mateo (Mt 22, 11-13),[237] una interpretación alegórica secundaria —pues sale del marco de la historia y es característica de Mateo— cuando el intruso es arrojado a las «tinieblas exteriores», donde habrá «llantos y crujir de dientes»,[238] es decir, al infierno.

La parábola de los dos hijos desiguales (Mt 21, 28-32) encuentra en el v. 32 una aplicación sorprendente; es

muchos granos de semilla y planta muchas plantas, pero no todo lo sembrado crece a su tiempo ni todos los plantones echan raíces, así no se salvarán todos los que son sembrados en el mundo» La comparación de la comunidad con la plantación de Dios está ya en el A T : Is 61, 3 y otros, cf PH. VIELHAUER, *Oikodome*, Tesis doctoral, Heidelberg 1939, págs 12s Posterior al Antiguo Testamento: libro de Henoc (versión etíope) 62, 8: «La comunidad de los santos y elegidos será sembrada», Sal Salomón 14, 3ss; Jub 1, 16; 21, 24; 36, 6, a menudo en Qumrán Rabínicamente Num r 16 (BILL, I, pág 666; cf además 721; III, pág 290) En el Nuevo Testamento: Mt 15, 13; 1 Cor 3, 6s, Heb 12, 15

234 Cf sobre Mc 13, 33-37 pág 86, sobre 12, 1-12· pág 91, N 192, sobre 4 13-20 págs 96s

235 13, 24-30 (con 36-43) 44 45s 47-50; 18, 23-35; 20, 1-15; 21, 28-32; 22, 11-14; 25, 1-13 31-46

236 Págs 64ss

237 Cf págs 80s

238 Sobre esta expresión, característica de Mateo, cf pág 75, N 143; 130s

aplicada, en efecto, al Bautista. El ha experimentado lo que le sucede al padre de la parábola: Rechazo de aquellos que se habían entregado al servicio de Dios y obediencia de los que vivían lejos de Dios. De todos modos, esta aplicación difícilmente es original. Precisamente la consideración de que el v. 32 no encaja en la parábola, ya que no se sabe nada de un cambio de actitud, para con el Bautista, de dos grupos del pueblo opuestos entre sí, no es por sí sola todavía decisiva; un desorden tal puede ser aceptable en esta cuestión enigmática.[239] Tiene más peso el que el v. 32 se encuentre en Lucas (7, 29ss) como un logion independiente; el versículo se ha introducido manifiestamente por las palabras del contexto (οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι = «los publicanos y las prostitutas») en Mt 21, 31; además el v. 31b aparece como final original de la parábola; se trata de la expresión que repetidamente concluye[240] una parábola, ἀμὴν λέγω ὑμῖν = «en verdad os digo». De nuevo comprobamos: una parábola que originalmente quiere justificar la Buena Nueva (vosotros no habéis querido, pero los despreciados se han abierto a la palabra de Dios, por eso la promesa es para ellos), encuentra en Mateo una aplicación histórico-salvífica por la relación con el Bautista, que originalmente le es extraña y que está emparentada con la interpretación histórico-salvífica de la parábola de los viñadores[241] y con la parábola de la gran cena[242] en Mateo. Sin embargo, en nuestro caso la aplicación al Bautista no podría ser obra de Mateo, sino que tendría que haber sido ya completada por una tradición anterior. Puesto que Mateo intercala esta parábola en su evangelio *ad vocem* Ἰωάννης = «Juan» (21, 25/21, 32), encontró la parábola probablemente ya con el versículo final, v. 32.

El estudio de la interpretación de la *parábola de la cizaña entre el trigo* (Mt 13, 36-43), que igualmente per-

[239] W. SALM, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Tesis doctoral, Gotinga 1953, pág. 152.

[240] Mt 5, 26; cf. Lc 14, 24; 15, 7.10; 18, 14.

[241] Pág. 94.

[242] Págs. 83s.

tenece a la materia exclusiva de Mateo, es de especial importancia. Esta interpretación consta de dos partes muy diversas: en los vv. 37-39 se explican alegóricamente las siete palabras más importantes de la parábola, una tras otra, de tal modo que resulta un pequeño «léxico» de términos alegóricos; los vv. 40-43, por el contrario, se limitan al destino opuesto de la cizaña y el trigo, como estaba descrito en el v. 30b, aplicándolo a la suerte de pecadores y justos en el juicio final, de modo que surge un pequeño apocalípsis.[243] En esta explicación llama la atención:

1. No toca con palabra alguna el punto saliente de la parábola, es decir, la exhortación a la paciencia. Malogra, por tanto, el punto culminante de la parábola.[244]

2. Presenta algunos giros que Jesús, por razones lingüísticas, difícilmente pudo utilizar: ὁ κόσμος = el «mundo» (v. 38), ya que se puede dudar que el equivalente arameo *ʿalᵉma* tuviese la significación de «mundo» en la época precristiana, como lo han mostrado las cuidadosas investigaciones de Dalman sobre el uso linguístico;[245] ὁ πονηρός = «el diablo» (v. 38, cf. v. 19), ya que *biša* en arameo (lo mismo se puede decir de *haraʿ* en hebreo) es desconocido como designación del diablo; ἡ βασιλεία sin complemento = «el reino de Dios» (v. 38), ya que *malkut* sin complemento designa siempre el gobierno terrenal.[246] Con esto concuerda el que ὁ διάβολος = «el diablo» (v. 39) en los evangelios pertenece a un estrato de la tradición más tardío; la tradición antigua llama al diablo σατανᾶς = *satana*.[247]

[243] M DE GOEDT, *L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt XIII, 36-43)*, en «RB», 66 (1959), pags 32 54 J JEREMIAS, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt XIII, 36-43)*, en «Neotestamentica et Patristica» (Miscelanea O CULLMANN) Leiden 1962, pags 59-63

[244] R BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³, Gotinga 1958, pág 203

[245] G DALMAN, *Die Worte Jesu*, I², Leipzig 1930, págs 132 136

[246] *Ibid* , págs 78s

[247] En los evangelios se encuentra διαβολος = «diablo» en la historia de las tentaciones (Mt 4, 1 5 8 11, Lc 4, 2 3 6 13) y Mt 13, 39, 25, 41, Lc 8, 12, Jn 6, 70, 8, 44, 13, 2 El vocablo falta, por consiguiente, del todo en Marcos En la historia de las tentaciones tiene σατανᾶς = «Satanas» (1, 13) En la interpretacion de la parabola del sembrador tiene igualmente σατανᾶς = «Satanas» (4, 15), Lucas sustituye el vocablo arameo por διαβολος = «diablo» (8 12) De la

3. También, en cuanto al contenido, la explicacion de la parábola de la cizaña entre el trigo ofrece algunos detalles que no se insertan en el marco de la predicación de Jesús. Primeramente es singular el giro οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας=«los hijos del reino» (v. 38) como designación de los verdaderos ciudadanos del reino de Dios; pues este giro se encuentra en el Nuevo Testamento sólo en Mt 8, 12 y tiene allí otro sentido totalmente distinto; allí es una designación de los judíos que han perdido por su culpa los derechos al reino de Dios; tenemos, por consiguiente, en 13, 38 una cristianización del giro. Es sorprendente también que en el v. 41 se hable de los ángeles del Hijo del hombre; pues esta expresión no se encuentra en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, prescindiendo de otros dos pasajes del Evangelio de Mateo (16, 27; 24, 31). Pero, sobre todo, es muy rara la frase de que los ángeles reunirán a todos los seductores y seducidos «de su reino» (es decir, del reino del Hijo del hombre) (v. 41); pues ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου=«el reino del Hijo del hombre» es un giro típico de Mateo (en el Nuevo Testamento sólo aparece en Mt 13, 41; 16, 28) y la idea del reino de Cristo es extraña a los estratos más antiguos de la tradición; [248] en este pasaje el «reino del Hijo del hombre» (v. 41), que en la parusía (v. 40) es sustituido por el reino de Dios (v. 43), es precisamente una designación de la Iglesia,[249] un uso lingüístico completamente singular en los evangelios.

4. Los detalles reales y lingüísticos citados encuentran su explicación por el hecho de que Mt 13, 36-43 *muestra las peculiaridades lingüísticas del evangelista Mateo en una acumulación extraordinaria.*

misma manera σατανᾶς=«Satanas» en Mc 8, 33 y Lc 22, 3 (cf Jn 13, 27) es mas original que διάβολος=«diablo» en Jn 6, 70, 13, 2

[248] Cf Mt 16, 28 con Mc 9, 1 y Lc 9, 27; ademas Lc 22, 30 con Mt 19, 28, finalmente Mt 20, 21 con Mc 10, 37 La tradición sinóptica más antigua no conoce el milenarismo

[249] E KLOSTERMANN, *Das Matthausevangelium*², Tubinga 1927, pág 123; DODD, pag 183

V. 36. τότε=«entonces»,[250] ἀφείς=«dejando»,[251] οἱ ὄχλοι=«las muchedumbres»,[252] ἦλθεν=«vino»,[253] εἰς τὴν οἰκίαν=«a la casa»,[254] προσῆλθον αὐτῷ=«se acercaron a Él»[255] οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ=«sus discípulos»,[256] λέγων = «diciendo»,[257] φράσον[258] ἡμῖν τὴν παραβολήν=«acláranos la parábola»,[259] ἡ παραβολή τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ=«la parábola de la cizaña del campo»,[260] τοῦ ἀγροῦ=«del campo».[261]

[250] Noventa veces en Mateo y una de sus características principales En la narración (como en este pasaje) 60 veces en Mateo, en Marcos nunca en Lucas 2 veces El empleo como partícula de transición (τότε=después) apartándose del uso clásico (τότε=entonces) es un arameísmo

[251] La introducción de una frase con una construcción participial para enlazar con la precedente es típico de Mateo (E KLOSTERMANN, *ibid*, pág 10)

[252] El plural en el N T 32 veces en Mateo 1 en Marcos 15 en Lucas 1 en Juan 7 en Hechos, 1 en Apocalipsis

[253] La sucesión de un participio aoristo y de un indicativo aoristo para describir un proceso que consta de dos acciones es típico de Mateo (A SCHLATTER, *Der Evangelist Matthaus*, Stuttgart 1929 pág 23)

[254] Εἰς τὴν οἰκίαν en el sentido «hacia casa» se encuentra en el N T solo en Mateo (9, 28, 13, 36, 17, 25)

[255] *Vocablo predilecto de Mateo (52 veces en Mateo, 5 en Marcos, 10 en Lucas)*

[256] La expresión es característica de Mateo (5 1, 13, 36, 14, 15, 24 3, cf 24, 1, 26, 17

[257] Particularidad del estilo de Mateo (A SCHLATTER *o c* págs 16s), 112 veces en el Al estilo de Mateo corresponde además que se pide la explicación de la parábola en discurso directo, pues en los otros dos pasajes en que Jesús es preguntado en conexión con una parábola, Mateo ha transformado cada vez el discurso de Marcos (4, 10 ἠρωτων αὐτον τας παραβολας=«le preguntaban las parabolas», 7, 17 ἐπηρωτων αὐτὸν τὴν παραβολην=«le interrogaron la parabola») en discurso directo (Mt 13, 10, 15 15)

[258] En el N T solamente en Mateo (13, 36, 15 15) Διασαφησον=«explica» (v 36) hay que juzgarlo como una variación redaccional anterior a pesar de la buena testificación (Bℵ*Θ*pc* it sy frente a φρασον CDWλφ 𝔎 lat) ya que sustituye el φραζειν de muchos sentidos por un verbo más preciso (cf JÜLICHER, I, pág 47 me parece «algo tras enmienda») Por otra parte, διασαφεῖν aparece solo en Mateo (13, 36, 18, 31) y Hech 10, 25 D

[259] La expresión φρασον ημῖν την παραβολην = «explícanos la parábola» reproduce literalmente Mt 15, 15 y aquí es seguro que es de Mateo por comparación con Mc 7, 17

[260] La denominación de las parábolas se encuentra en el N T solo en Mateo (13, 18 36)

[261] El singular ὁ αγρός=«el campo» se encuentra 15 veces en Mateo 2 en Marcos y 6 en Lucas, lo cual no quiere decir nada, ya que en nuestro caso venía dado previamente por la parábola (Mt 13, 24 27) Sin embargo, tiene importancia 1 que Mateo las palabras ἐπι τῆς γῆς=«en la tierra» (Mc 4 31) las ha cambiado por ἐν τῷ ἀγρῷ=«en el campo» (Mt 13, 31) y 2 que el es el único autor del N T que tiene el genitivo adnominal τοῦ ἀγροῦ (semitismo) en 6, 28 dice τα κρίνα τοῦ ἀγροῦ=«los lirios del campo» (Lc 12 27 τα κρίνα=

V. 37· ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν =«respondiendo dijo».[262]

V. 38 ὁ κόσμος =«el mundo»,[263] οὗτοι (casus pendens)=«éstos»,[264] ἡ βασιλεία (sin complemento)=«el reino»,[265] οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας =«los hijos del reino»,[266] ὁ πονηρός=«el demonio»,[267] οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ =«los hijos del demonio».[268]

V 39. συντέλεια αἰῶνος =«consumación del siglo».[269]

V 40 ὥσπερ=«como»,[270] οὖν=«pues»,[271] οὕτως ἔσται=«así será»,[272] ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος=«la consumación del siglo».[273]

«los lirios») en 6 30 τον χορτον τοῦ αγροῦ=«la hierba del campo» (Lc 12 28 ἐν αγρῷ τον χορτον=«la hierba en el campo») en 13 36 τῶν ζιζανιων τοῦ ἀγροῦ=«la cizaña del campo»

[262] 'Αποκριθεις ειπεν=«respondiendo dijo» es un hebraismo (mas exactamente un giro tipico de los LXX), que es caracteristico de Mateo (44 veces) y de Lucas (30 veces), Marcos que prefiere otras formulaciones tiene solamente 10 casos, Juan ninguno La expresion ὁ δε αποκριθεις εἶπεν se encuentra en el N T solamente en los sinopticos 17 veces en Mateo 2 veces en Marcos y 3 en Lucas

[263] Vocablo predilecto de Mateo (9 veces en Mateo 2 en Marcos 3 en Lucas) mas tarde en una medida todavia superior del Evangelio de Juan

[264] El casus pendens se encuentra 13 veces en Mateo, 4 en Marcos y 8/9 en Lucas Mateo lo ha insertado en el texto de Marcos en cinco pasajes y en otros cinco casos (igualmente Mt 13 38) ha empleado οὗτος

[265] El modismo sorprendente (cf pag 100) se encuentra 6 veces en Mateo, por lo demas en los evangelios solo en Lc 12 32

[266] Solamente Mt 8 12, 13 38 El sentido difiere en ambos pasajes (cf pag 101), puesto que en 8 12 tenemos la aplicacion tradicional a Israel (cf el lugar paralelo en Lucas 13, 28), la cristianizacion del concepto que hay en 13 38 debera ser tomada como uso linguistico de Mateo

[267] Τοῦ πονηροῦ en la expresion οἱ υἱοι τοῦ πονηροῦ=«los hijos del mal» tiene que ser entendido como masculino (= el demonio) ya que no hay ningun ejemplo de *bar, ben,* υἱος, τεκνον=«hijo» con un adjetivo neutro sustantivado en genitivo aunque haya ejemplo de υἱος διαβολου=«hijo del diablo» (Hech 13, 10), τεκνα τοῦ διαβολου=«hijos del diablo» (1 Jn 3 10) 'Ο πονηρος= el demonio se encuentra en los evangelios sinópticos solo en Mt 13, 19 (en lugar de ὁ σατανᾶς=«Satanas» Mc 4, 15)

[268] En el N T solo aqui Tampoco hay ejemplos fuera del N T Probablemente es una formacion analogica de Mateo de οἱ υἱοι τῆς βασιλειας=«los hijos del reino»

[269] Expresion que solo se encuentra en Mateo (5 veces) Con genitivo plural se encuentra ademas en Heb 9 26 τῶν αἰωνων La falta de articulo segun analogia de la construccion con complemento es un semitismo frecuente en Mateo

[270] Vocablo preferido de Mateo (10 veces en Mateo, ninguna en Marcos, 2 en Lucas), cf HAWKINS, pag 8

[271] Οὖν en union con otras particulas 11 veces en Mateo ninguna en Marcos, 5 en Lucas

[272] Οὕτως, ἐστιν, ἦν, εσται 12 veces en Mateo, 2 en Marcos 3 en Lucas

[273] Cf N 269

V. 41. οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ =«sus ángeles» (es decir, τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου =«del Hijo del hombre»),[274] ἡ βασιλεία αὐτοῦ =«su reino» (es decir, τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου = «del Hijo del hombre»),[275] τὸ σκάνδαλον =«el escándalo»,[276] ἡ ἀνομία =«la iniquidad» [277]

V 42: ἡ κάμινος τοῦ πυρός =«el horno del fuego»,[278] ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων =«allí será el llanto y el temblor de dientes».[279]

V. 43: τότε =«entonces»,[280] οἱ δίκαιοι =«los justos»,[281] ἐκλάμπειν =«brillar»,[282] ὡς ὁ ἥλιος =«como el sol»,[283] ἡ βασιλεία τοῦ πατρός =«el reino del padre»,[284] ὁ πατὴρ αὐτῶν = «su padre»,[285] ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω =«quien tenga oídos, oiga».[286]

A la vista de este aplastante numero de 37 ejemplos es forzoso concluir: *la interpretación de la parábola de la ci-*

[274] Cf pag 101 [275] Cf pag 101

[276] En Mateo 5 veces ninguna en Marcos 1 en Lucas Σκάνδαλον, referido a hombres que desempeñan el papel de un σκανδαλον solo en Mateo (13 41 y 16, 23) Puesto que en Mt 16 23 σκανδαλον εἶ ἐμοῦ es una adicion de Mateo a Mc 8 33 se trata seguramente de un modismo de Mateo

[277] En los evangelios solo en Mateo (7, 23, 13, 41, 23 28, 24 12)

[278] La union con un genitivo superfluo τοῦ πυρός (Mt 13 42 50) que en el N T solo se encuentra en Mateo, es un semitismo

[279] Giro caracteristico de Mateo En el N T 6 veces en Mateo ninguna en Marcos, 1 en Lucas

[280] Cf pag 102, N 250

[281] Δικαιος =«justo», con referencia al juicio final y con alusion a Dan 12 2s, solamente en Mateo (1 43 con repercusion en el v 49, 25 46)

[282] Vocablo unico de Mateo (Hepaxlegomenon neotestamentario) alusion a Dan 12 3 Las circunstancias de que οἱ δικαιοι =«los justos» y ἐκλαμψουσιν = «brillarán» no siguen el texto hebreo, sino una forma previa de la traducción de Teodocion hablan en pro de una adjudicacion a Mateo

[283] La comparacion con el sol se encuentra en los evangelios solamente en Mateo (13, 43, 17, 2)

[284] La expresion «reino del Padre» expressis verbis se encuentra en el N T solamente en Mateo (13, 43, 26 29) y 7 veces en el Evangelio de Tomás (57, 76, 96, 97, 98, 99 [«de mi Padre»], 113) De otro modo en el N T solo con pronombres Mt 6, 10 par Lc 11, 2 («tu reino») y Lc 12 31) («su reino»)

[285] *Πατηρ σου, ἡμῶν, ὑμῶν, αὐτῶν es una circunlocucion del nombre de* Dios especialmente caracteristica de Mateo (20 veces en Mateo, 1 en Marcos 3 en Lucas Juan solo en 20 17) cf HAWKINS pag 7 31 Con pronombre personal de tercera persona solamente aquí en el N T

[286] El toque de alerta aparece en los sinopticos 7 veces, pero en la forma de ὁ εχων ὦτα ακουετω =«quien tenga oidos oiga» (sin el infinitivo ἀκουειν despues de ὦτα y con el plural ὦτα) en todo el N T solo en Mateo (11, 15, 13, 9 43)

zaña entre el trigo procede del mismo Mateo.[287] Esta conclusión viene confirmada por el Evangelio de Tomás, que nos transmite la parábola (57), pero no la interpretación alegorizante. A Mateo tiene que ser atribuida la *interpretación de la parábola de la red* (Mt 13, 49s), que representa simplemente una reproducción abreviada de 13, 40b-43: v. 49: οὕτως ἔσται = «así será» (cf. pág. 103, N. 272), ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος = «la consumación del siglo» (cf. pág. 103, N. 269), ἀφορίζειν = «separar»,[288] οἱ δίκαιοι = «los justos» (cf. pág. 104, N. 281); v. 50: ἡ κάμινος τοῦ πυρός = «el horno del fuego» (cf. pág. 104, N. 278), ἐκεῖ ἔσται κτλ. = «allí será, etc.» (cf. pág. 104, N. 279). En la transposición de la interpretación de la parábola de la cizaña a la parábola de la red se ha pasado por alto, sin embargo, que ἐξελεύσονται = «saldrán» (v. 49) concuerda con los segadores, pero no con los pescadores, y que ἡ κάμινος τοῦ πυρός = «el horno del fuego» va bien con la cizaña y la paja, pero no con los peces.[289]

Por consiguiente, en Mt 13, 36-43 y 49-50, tenemos dos parabólicas explicaciones alegorizantes que proceden de la pluma de Mateo.[290] Las dos parábolas, que originalmente llamaban a los impacientes a la paciencia —todavía no es el tiempo de la separación, la hora de Dios la traerá—, en Mateo, al *servicio de la parénesis,* se han convertido en una descripción alegórica del juicio final, que quiere precavernos de una falsa seguridad.

Con especial nitidez confirman ambas explicaciones parabólicas la fuerte tendencia de Mateo a la interpretación alegórica. Por falta de material de comparación, no se puede decir nada sobre la medida en que la tradición

[287] El número preponderante con mucho de peculiaridades lingüísticas señaladas en las págs 102ss no se limita a la materia propia de Mateo, sino que se repite en todo el primer evangelio En este hecho se desvanece la adjudicación corriente de Mt 13, 36-43 a la fuente especial de Mateo

[288] De la separación en el juicio final en el N T solo en Mateo, y precisamente en los tres pasajes (13, 49, 25, 32 dos veces)

[289] A T Cadoux, *The Parables of Jesus,* Nueva York 1931 pág 28 (según McNeile)

[290] La interpretación de la parábola del sembrador que leyó en Marcos (Mc 4 14-20), le sirvió probablemente como ejemplo (C W F Smith, *The Jesus of the Parables*, Filadelfia 1948, pág 89)

le dio motivo para esa interpretación alegórica. Pero que no faltó lo muestra la observación de que tanto la aplicación de la parábola de los dos hijos al Bautista y a su actividad (Mt 21, 32, cf. págs. 98s) como la aplicación de ἄλλοι (Mt 21, 43) a los paganos en la parábola de los viñadores (cf. pág. 95, N. 204) deben de ser más antiguas que Mateo.

D. Por motivos de visión de conjunto, en este pasaje se recomienda tener a mano el *Evangelio de Juan*, antes de que finalmente nos dediquemos a Lucas y al Evangelio de Tomás. En el cuarto evangelio nos encontramos con dos parábolas: la del buen pastor (10, 1-30) y la de la vid y sus sarmientos (15, 1-10). La parábola del buen pastor, desde el punto de vista formal, está construida de la misma manera que las tres parábolas sinópticas provistas con explicaciones detalladas, la del sembrador (Mc 4, 1-9.14-20 par.), la de la cizaña entre el trigo (Mt 13, 24-30.36-43) y la de la red (Mt 13, 47-50): con una clara separación sigue a la parábola (Jn 10, 1-6) una explicación (muy amplia) alegórica (vv. 7-18).[291] La imagen de la vid y sus sarmientos, por el contrario, inserta en seguida una explicación alegorizante (ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν=«yo soy la vid verdadera y mi padre es el labrador») que ha absorbido la parábola interpretada o la imagen. En esto se ve con qué fuerza la interpretación alegórica ha pasado a primer plano en el cuarto evangelio. Sin embargo, Juan tiene junto a esto imágenes que no tienen un carácter alegórico: Jn 3, 8 (el viento); 8, 35 (esclavo e hijo, donde εἰς τὸν αἰῶνα no quiere decir «eternamente», sino «para siempre»); [292] 11, 9s y 12, 35s (el que camina al anochecer); 12, 24 (el grano de trigo); 13, 16 (esclavos y enviados); 16, 21 (la mujer que está de parto). Más cercana a la alegoría está la imagen del

[291] J A T Robinson, *The Parable of John 10, 1-5*, en «ZNW», 46 (1955) pags 233 240, J Jeremias, ποιμήν en «ThWBNT», VI, pags 484-498 especialmente 493ss

[292] Cf M Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Munster 1948, pag 47

amigo del esposo 3, 29, y el grupo de los *logia* de la cosecha en 4, 35-38, así como el gran numero de expresiones plásticas, que son mal interpretadas por los oyentes (3, 3, 4, 32, 6, 27; 7, 33, 8, 21 32; 13, 33; 14, 4, etc)

E. De modo sorprendente se nos ofrece un cuadro totalmente distinto cuando nos dedicamos *a Lucas y a la materia que le es propia exclusivamente.* Lucas tiene precisamente en aquellas parábolas que le son comunes con Marcos y Mateo o sólo con Mateo una serie de interpretaciones alegóricas, casi en la misma proporción que Marcos y, sobre todo, que Mateo. Interpreta alegóricamente como vimos: la parábola del sembrador (Lc 8, 11-15, páginas 95ss), los siervos que esperan y el señor que les sirve (12, 35-38, págs. 66ss), el ladrón (12, 39s, págs. 62s), la parábola del administrador fiel (12, 41-46, págs. 69s), la gran cena con la doble invitación a los no convidados (14, 16, 24, págs 78ss 83ss), la parábola de los talentos (19, 11-27, págs 72ss) y la parábola de los viñadores homicidas (20, 9-18, págs. 86ss) Pero estas alegorizaciones, *probablemente sin excepción,* no son obra de Lucas, sino de la tradición que le precede, puesto que se encuentran casi todas, en su conjunto, en los lugares paralelos de los otros evangelistas. Además las expresiones y versículos alegorizantes son expresamente pobres en modismos propios de Lucas. Pero sobre todo, en cuanto yo veo, no hay *ningún ejemplo de interpretación alegórica*[293] *en las numerosas parábolas que nos ofrece la materia exclusiva de Lucas.*[294] Más bien, las parábolas de la materia exclusiva de Lucas, en la medida en que han sido retocadas, han sido de otro modo amplificadas e interpretadas, a saber,

[93] J A T Robinson me ha indicado una excepcion la parabola de la puerta cerrada (Lc 13, 24 30) que de hecho es alegorica Sin embargo, se puede prescindir aqui de esta composicion secundaria (cf pag 118) que solo con reserva se le puede llamar «parabola»

[4] Lc 7 41 43, 10 30 37, 11 5 8, 12, 16 21, 13 6 9, 14, 7-11 28-32, 15, 8-10 11 32, 16 1 8 19 31, 17 7 10, 18, 1-8 9 14 Todas estas parabolas linguistica mente se dan a conocer como una tradicion anterior a Lucas, cf, por ejemplo la observacion sobre el presente historico en las parabolas de Lucas pags 222s

en el sentido de la aplicación parenética directa.[295] Lucas ha tomado, pues, las explicaciones alegóricas que ha encontrado, pero no ha retocado su materia en esta dirección

F Si finalmente echamos todavía una mirada a la forma en que nos han sido transmitidas las parábolas sinópticas en el *Evangelio de Tomás*, establecemos que aquí los rasgos alegóricos se encuentran solamente en la primera de las dos versiones de la parabola del ladrón (21b): «Por eso digo: Si el amo de la casa sabe que viene el ladrón, vigilará antes de que venga y no le dejará robar en la casa de su reino, de modo que se lleve sus bienes. Pero vosotros vigilad cara al mundo.»

Ambas expresiones «su reino» y «cara al mundo» son aquí interpretaciones gnósticas alegorizantes; los «bienes» ofrecidos al gnóstico son la γνῶσις =«conocimiento esotérico», idéntica a la βασιλεία=«el reino», y se exhorta a no dejarse robar este conocimiento por el mundo. Prescindiendo de estas dos adiciones, la parábola del ladrón está también libre de la alegoría. La falta de rasgos alegóricos en el Evangelio de Tomás[296] es totalmente sorprendente, porque el redactor gnóstico (o el recopilador) de la colección de *logia* entendio las parábolas con toda seguridad alegóricamente y así las quería ver entendidas. Esto lo muestra la llamada que cinco veces se añade secundariamente a una parábola: «Quien tenga oídos (para oír), oiga»,[297] y que quiere incitar al lector a profundizar en el sentido oculto de estas parábolas.[298] Así los gnósticos debieron de entender la perla, por ejemplo, en la parábola de la perla (76), como una metáfora de la γνῶσις

[295] Lc 11 5ss cf pags 192ss, 12 21 cf pags 132s, 14 28ss, cf pag 139 N 389, 16 1ss, cf pags 56ss, 18 1ss, cf pags 191s, 18 9ss, cf pags 115-191

[296] Cf C H HUNZINGER, *Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomas-Evangelium*, en «ThLZ» 85 (1960), col 843 846, H MONTEFIORE *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels*, en «NTS» 7 (1960/61), pags 220 248 aqui pags 235ss

[297] Cf pag 135

[298] Cf el prologo y el logion 1 del Evangelio de Tomas «Estas son las palabras secretas que Jesus el Viviente ha hablado Quien encuentre la explicacion de estas palabras no gustara la muerte »

igualmente que en la parábola del ladrón (21b) los bienes que quita el ladrón. Pero, a pesar de todo, el texto de las parábolas no ha sido transformado alegóricamente, sino que ha permanecido intacto (menos las dos adiciones de la parábola del ladrón); esto confiere un gran valor a la tradición que nos transmite el Evangelio de Tomás. Estamos ante el hecho de que las parábolas en el Evangelio de Tomás han sido transmitidas sin una transformación alegórica, como en la materia propia de Lucas.

Un resultado curioso: *las parábolas comunes a Mateo y Lucas, las parábolas de Marcos, lo exclusivo de Mateo, el evangelio común a Marcos, Mateo, Lucas y Juan, todos presentan interpretaciones alegóricas; por el contrario, lo exclusivo de Lucas y el Evangelio de Tomás no las presentan.* Puesto que las interpretaciones alegóricas son casi sin excepción secundarias, tenemos que concluir: *el conjunto de las parábolas estaba originalmente libre de interpretaciones alegóricas como la materia propia de Lucas y el Evangelio de Tomás.*

Jesús se limitó a emplear abundantemente en su predicación las metáforas corrientes, sacadas casi sin excepción del Antiguo Testamento y entonces conocidas por todo el mundo (Dios=padre, rey, juez, amo de casa, propietario de la viña, anfitrión; los hombres frente a El=hijos, siervos, deudores, huéspedes; el pueblo de Dios=viña, rebaño; bueno/malo=blanco/negro (cf. Mt 25, 32); el juicio final=la cosecha; el infierno=fuego, tinieblas; el tiempo de la salvación=boda y banquete; la comunidad de salvación=los invitados a la boda, etc.) y a ellas ocasionalmente ha añadido nuevas metáforas, por ejemplo, el fin del mundo=segundo diluvio.[209] Podemos observar siempre que una comparación de este género constituye la metáfora de partida de una parábola.

Ciertamente, como vimos (cf pags 24s), la clara distincion conceptual entre parábola, metáfora y alegoría no es de Palestina.

[209] Mt 24, 37-39 (Lc 17, 26s), Mt 7, 24 27 (Lc 6, 47-49) Sin embargo cf ya Is 28, 15

especialmente borrosas son las fronteras entre metafora y alegoria Pero basta solo comparar la gran alegoria de animales en la version etiópica del libro de Henoc 85-90 (seguramente precristiana), que, en fatigante amplitud, representa *ab ovo* la historia mundial con las imagenes de novillos, ovejas y pastores, con las parábolas de Jesús cercanas a la vida, para reconocer cuan lejos esta Jesús de esta clase de alegorismo Ademas en el «mašal» rabinico la forma preponderante es la de una parabola mezclada con elementos metaforicos estereotipados;[300] este hecho es un apoyo importante de nuestro resultado

La interpretación alegórica de rasgos aislados de las parábolas comenzó muy pronto; esto se deduce de que esta interpretación es más antigua que los evangelios sinópticos (como vimos en el estudio de la materia común a Mateo y Lucas, de la materia de Marcos y de la parte exclusiva de Mateo); esta interpretación surgió manifiestamente en primer lugar en el suelo de Palestina.[301] De los evangelistas es Mateo el que más la emplea; trae en 13, 37-39 un diccionario en siete partes de interpretaciones alegóricas (cf pág. 100). El Evangelio de Tomás es el más reservado.

Como motivo para la interpretación alegórica, junto a la alegría de encontrar un sentido más profundo, está en primer plano totalmente la parénesis. Esto lo muestra con toda claridad la transformación de la parábola del sembrador en una advertencia a los convertidos para un examen de conciencia, la referencia de las parábolas de crisis a la parusía que se demora, la concepción de la parábola del administrador injusto como una amonestación al recto empleo de las riquezas. Pero también las explicaciones de la historia de la salvación que leemos en Mateo (21, 28ss.33ss; 22, 2ss) podrían estar al servicio de la predicación parenética; el encargo de la misión (Lc 14, 22s) quiere reforzar el celo misionero. En el terreno helenista

[300] Este es el resultado de la primera parte de la investigacion muy amplia de M Hermaniuk *La Parabole Évangelique* Brujas Paris Lovaina 1946 pag 169

[301] T W Manson, en «Gottinger Gelehrte Anzeigen» 207 (1953), pag 145

se añade como otro motivo la influencia del alegorismo griego, del que hablamos en la pág. 16.

La mayor parte de las interpretaciones alegóricas, que se encuentran en tan gran proporción en las parábolas de Jesus en la forma que nos ha transmitido la tradición que poseemos, no son originales; éste es el resultado de este apartado.[302] Es decir: Sólo prescindiendo de estas interpretaciones y rasgos secundarios, se nos abre de nuevo la puerta para la comprensión del sentido original de las parábolas de Jesús

9. *Colecciones de parábolas y fusión de parábolas*

a) *Parábolas dobles*

Partimos de la observación de que encontramos en los tres primeros evangelios gran número de parábolas dobles. La característica de la parábola doble es que las dos parábolas o las dos imágenes presentan las mismas ideas en diferentes expresiones.[303] Encontramos reunidos: remiendos y odres de vino (Mc 2, 21s; Mt 9, 16s; Lc 5, 36-38; Ev.To. 47b en orden inverso); el reino dividido y la familia dividida (Mc 3, 24s; Mt 12, 25); el candelero y la medida (Mc 4, 21-25, cf. pág. 113); sal y luz (Mt 5, 13-14a);

[302] Por otro camino T W MANSON, *Sayings*, pág 35, llega al mismo resultado las parabolas de los evangelios sinopticos son «for the most part genuine parables» (para la mayor parte parábolas autenticas), las pocas alegorias son interpretaciones mas tardias «of what was originally a parable» (de lo que era originariamente una parabola)

[303] Esencialmente es la diferencia de la imagen Mt 7, 24-27 par Lc 6, 47-49 (edificacion de la casa sobre roca y arena), Mt 7, 13s (la puerta ancha y la estrecha), Mt 7, 16-18 par Lc 6, 43s (el arbol bueno y el malo) Mt 12, 35 par Lc 6, 45 (el tesoro bueno y el malo), Mt 24, 45 51 par Lc 12, 42 46 (la fidelidad y la infidelidad del siervo) no son, segun esto, parabolas dobles sino parabolas únicas construidas en forma de paralelismo antitético y no pertenecen a este grupo Cf W SALM, *Beitrage zur Gleichnisforschung*, Tesis, Gotinga 1953, pag 97

ciudad sobre el monte y candelero (Mt 5, 14b-16; Ev. To. 32.33b, aquí, *sin embargo, separados por el logion sobre* la predicación en los tejados); pájaros y flores (Mt 6, 26-30; Lc 12, 24-28); perros y cerdos (Mt 7, 6; Ev.To. 93); piedra y serpiente (Mt 7, 9s, cf. Lc 11, 11s); racimos e higos (Mt 7, 16; Lc 6, 44; Ev.To. 45a); raposas y aves (Mt 8, 20; Lc 9, 58; Ev.To. 86); serpientes y palomas (Mt 10, 16; Ev.To. 39b); discípulos y esclavos (Mt 10, 24s); muchachos y muchachas (Mt 11, 17; Lc 7, 32, cf. págs. 196ss); dos clases de árboles y dos clases de tesoros (Mt 12, 33-35; Lc 6, 43-45); cizaña entre el trigo y red barredera (Mt 13, 24-30.47s); grano de mostaza y levadura (Mt 13, 31-33; Lc 13, 18-21); [304] tesoro y perla (Mt 13, 44-46); relámpago y buitre (Mt 24, 27s); ladrón y señor que regresa de repente (Mt 24, 43-51; Lc 12, 39-46); constructor de torre y rey (Lc 14, 28-32); oveja perdida y dracma perdida (Lc 15, 4-10); esclavo y mensajero (Jn 13, 16); profeta y médico (Pap. Oxir. 1, N.º 6=Ev.To. 31).

Si la duplicación es original es cosa que tiene que ser probada en cada caso. En las parábolas del tesoro en el campo y de la perla (Mt 13, 44-46) se puede plantear la cuestión por el cambio de tiempo y preguntarse si desde su origen van juntas; realmente el Evangelio de Tomás ofrece las dos parábolas, pero separadas (tesoro en el campo: 109; perla: 76). Este caso no es aislado; más bien, una revisión ulterior nos da que, de las parábolas o imágenes dobles antes enumeradas, la mayor parte han sido transmitidas también solas sin su compañera o bien separadas por otra materia. Independientes han sido transmitidas: candelero (Lc 11, 33); medida (Mt 7, 2; Lc 6, 38); sal (Mc 9, 50; Lc 14, 37); discípulo (Lc 6, 40); dos clases de árboles (Mt 7, 17s); dos clases de tesoros (Ev.To. 45b); cizaña entre el trigo (Ev.To. 57); grano de mostaza (Mc 4, 30-32; Ev.To. 20); levadura (Ev.To. 96); tesoro (Ev.To. 109); perla (Ev.To. 76); relámpago (Lc 17, 24); buitre (Lc 17, 37); ladrón (Ev.To. 21b; 103); oveja perdida (Mt 18, 12-14; Ev.To. 107); profeta (Lc 4, 24). Sería, sin embargo,

[304] Cf. Rm 11, 16: masa y rama.

apresurado afirmar que en todos estos casos la combinacion es secundaria, puede haber también una pérdida de pareja en una rama de la tradicion Asi las dos parabolas de la oveja perdida y de la dracma perdida (Lc 15, 4-10) dificilmente se pueden separar, aunque la primera también ha sido transmitida sola

Como ejemplo de dos imagenes que *crecen juntas secundariamente* para una parabola doble, se puede citar Mc 4, 21-25 El analisis de estos versiculos da

a) La imagen de la luz que no se coloca bajo el celemin, sino sobre el candelero (Mc 4, 21), originalmente transmitida aislada (como lo muestra Mt 5, 15, Lc 11, 33), atrajo como una explicacion el logion de Mc 4, 22 (cf Mt 10, 26, Lc 12, 2), asimismo aislado originalmente

b) El mismo proceso se repite en la frase de la medida (Mc 4, 24, cf Mt 7, 2, Lc 6, 38), que atrajo como explicacion a Mc 4, 25 (cf Mt 25, 29, Lc 19, 26) gracias a la correspondencia de las palabras προστεθησεται/δοθήσεται=«sera dado»

c) Las dos palabras del candelero y de la medida, ampliadas de este modo, se fusionaron en una parabola doble a causa de la palabra guia «medida» (4, 21 μοδιος /4, 24 μέτρον)

d) La doble llamada v 23 (comparado con el v 9) y v 24a (comparado con el v 3a), muestra que Marcos inserto el contexto 4, 21-25 realmente como una parabola doble (y no como una coleccion de dichos) [305] en el capitulo de las parabolas

Sucede tambien el caso de que *una misma* imagen se junte con diversas parejas asi la imagen de las dos clases de arboles y sus frutos esta unida tan pronto con la imagen del espino que no da ningun buen fruto (Mt 7, 16-18) como con la imagen de las dos clases de tesoros (Mt 12, 33-35), mientras el Evangelio de Tomas coloca los tesoros junto con la imagen del espino (45a b), en Lc 6, 43-45 hay finalmente tres imagenes combinadas Igualmente ocurre con la imagen del candelero, que esta unida en Mc 4, 21-25 con la imagen de la medida, en Mt 5, 14b-16, por el contrario, con la de la ciudad en el monte, y en Lc 11, 33-36 con la imagen del ojo como la luz del hombre La parabola de la levadura tiene como pareja la del grano de mostaza en

[305] Asi por ejemplo A Huck H Lietzmann *Synopse der drei ersten Evangelien*[9] Tubinga 1936 pag 74, E Lohmeyer *Das Evangelium des Markus*, Gotinga 1937 pag 85

Mt 13, 31-33 y Lc 13, 18-21; por el contrario, en el Evangelio de Tomás tiene a la mujer descuidada (96-97).

Sin contradicción de tradiciones paralelas nos han sido transmitidas como parejas solamente: remiendos y odres de vino; reino y familia; aves y flores; perros y cerdos; serpientes y palomas; constructor de torre y rey; esclavo y enviado. A partir de este conjunto, se ve que Jesús en las imágenes se ha servido preferentemente de la duplicación para hacerlo más intuitivo, y en esto ha tomado los pares de conceptos con preferencia de la naturaleza, especialmente del mundo animal. En contra de esto, encontramos en este conjunto sólo una *parábola doble:* el constructor de la torre y el rey. Por familiares que nos sean las parábolas dobles, a la vista de este estado de hecho, se tiene que examinar en cada caso si originalmente quieren expresar la misma idea. Y aun allí donde esta pregunta pueda ser contestada afirmativamente, como en las dos parábolas de la oveja perdida y de la dracma perdida, en consideración al estado de la tradición, tendrá que contarse al menos con que las parábolas dobles fueron pronunciadas en diferente ocasión, cada una independientemente y que sólo secundariamente se han fusionado.

b) *Colecciones de parábolas*

La Iglesia primitiva comenzó muy pronto a establecer colecciones de parábolas. En *Marcos* encontramos, junto al capítulo de las parábolas (4, 1-34), también el conjunto de tres imágenes escatológicas[306] —2, 18-22—, (boda, manto, vino). *Mateo* en el capítulo 13 ha reunido siete parábolas: toma de Marcos la parábola del sembrador con la interpretación (vv. 1-23) y añade en primer lugar una colección de tres parábolas (vv. 24-33), comenzando con ἄλλην παραβολήν=«otra parábola», luego sigue otra co-

[306] Cf. págs. 144s.

lección de tres parábolas que comienzan cada una por (πάλιν) ὁμοία ἐστίν=«es parecido» (vv. 44-48)[307] Además tiene todavía las siguientes agrupaciones: capítulo 18, dos parábolas de los deberes fraternos; en 21, 28-22, 14, tres parábolas de amenaza; en 24, 32-25, 46, siete parábolas de la parusía. En 6, 39-49 de *Lucas*, encontramos una colección de parábolas como tercera parte del sermón de la montaña;[308] en 12, 35-59, una cadena de parábolas de la parusía; en 14, 7-24, dos parábolas de banquete; en el capítulo 15, tres parábolas de lo que se había perdido; en el capítulo 16, dos parábolas del justo y del mal empleo de la riqueza; en 18, 1-14, dos parábolas de la oración verdadera: debe ser perseverante y humilde.[309]

Pero, para quedarnos en el último ejemplo mencionado, ni 18, 9-14 ni probablemente tampoco 18, 1-8 son originalmente una introducción a la oración verdadera; ambas parábolas quieren, más bien, mostrar a los oyentes de Jesús cómo Dios se compadece de los despreciados y oprimidos (cf. págs. 171ss y 188ss).[310] Por eso hacemos bien si, en la cuestión del sentido de las parábolas, no nos dejamos llevar, sin más, por la comprensión que tenemos de la parábola vecina. Con qué prudencia hay que proceder a este respecto, lo muestra el hecho de que las siete pará-

[307] Cada vez en la conclusion de ambas colecciones trae Mateo una explicacion (v 36 43 49s) Cf J W Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954, pags 101s

[308] El discurso del campo se compone de una parte profetica (6, 20-26), de una parenetica (6, 27 38) y de una parabolica (6, 39 49) (G Heinrici *Beitrage zur Geschichte und Erklarung des N T*, II, Leipzig 1900, pag 43)

[309] El Evangelio de Tomas ha reunido las parabolas en cuatro pasajes la parabola del gran pez (8) viene unida con la del sembrador (9), la parabola del grano de mostaza (20) con la de los niños pequeños en el campo (21a) y con la del ladron (21b), en los «logia» 63-65 estan combinadas las tres parabolas que comienzan por «un hombre tenia» (el rico insensato, la gran cena, los malos viñadores), en los «logia» 96-98 las parabolas de la levadura de la mujer descuidada y de los que hacen un atentado

[310] Las introducciones de ambas parabolas tienen el estilo de Lucas (18, 1s ἔλεγεν δὲ παραβολην, δειν, λέγων 18, 9 εἶπεν προς, δὲ καί, τὴν παραβολὴν ταυτην), sin embargo el hecho de ir reunidas debe de ser anterior a Lucas ya que en el v 1 παντοτε=«siempre» no tiene el estilo de Lucas y el v 9 tampoco corresponde a su estilo Observese tambien que λέγειν (εἰπεῖν) παραβολην=«decir una parabola» (18 1 9), aunque tambien es de Lucas (Lc 5, 36, 20 9, 21 29) se remonta a la fuente de Lucas (Lc 6 39, 12, 16 41 [cf pag 123 N 336], 13 6, 14 7, 15 3, 18 1 9, 19 11)

bolas reunidas en Mt 13, aparezcan todas de nuevo en el Evangelio de Tomás, pero aquí cada una independientemente y esparcidas por todo el libro (9.57 20.96 109 76).[311]

Ocasionalmente podemos seguir el desarrollo de las colecciones de parábolas La agrupacion de las tres parabolas de la siembra (Mc 4, 3-9 26-29 30 32) es anterior a Marcos (cf pags 17-18, N 9 y 12); ha sido ampliada tanto por Marcos como por Mateo por Marcos, con las dos parabolas del candelero y la medida (4, 21-25), por Mateo, con otras cinco parabolas (con omision de la semilla que crece por si misma) En esto Mateo ha conservado el final de Marcos, que ahora queda en medio del capitulo de las parábolas (Mt 13, 34s) y contradice a su propia conclusion (13, 51s), un ejemplo especialmente claro de la ampliacion de un fondo más antiguo Otro ejemplo lo ofrecen las parabolas del ladron y del siervo de confianza (Mt 24, 42-51, Lc 12, 39-46) Estaban reunidas antes de Mateo y de Lucas y se encuentran incluidas en una coleccion mayor de parabolas de parusia (Mt 24, 32-25, 46, Lc 12, 35-59)

c) *Fusiones de parábolas*

La tendencia de la tradición a agrupar parábolas ha conducido ocasionalmente a que *dos parábolas se hayan fundido en una unidad*. El ejemplo más claro de tal fusión lo ofrece la versión de Mateo de la parábola de la gran cena (22, 1-14). Como vimos,[312] aquí había originalmente dos parábolas, que trataban ambas de un banquete de fiesta (la parábola de la invitación de los no convidados en 22, 1-10, y la parábola del huésped sin vestido de fiesta en 22, 11-13), que habían sido unidas en una parábola doble y que después, habiendo desaparecido la introducción de la segunda parábola, se habían convertido en una única parábola.[313] Un segundo ejemplo de tal fusión lo

[311] Cf R McL Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres 1960, pags 53s

[312] Pags 80s

[313] J Sickenberger, *Die Zusammenarbeit verschiedener Parabeln im Mat*

forman las imágenes de las dos clases de árboles y de las dos clases de tesoros. La imagen de las dos clases de árboles, que Mateo trae dos veces (Mt 7, 17s; 12, 33), está transmitida en el sermón de la montaña como una imagen independiente, ampliada por la imagen del árbol que se corta (Mt 7, 19=3, 10). Se reune luego con la imagen de las dos clases de tesoros en una parábola doble (Lc 6, 43-45). En Mt 12, 33-37 ambas imágenes se funden en una unidad por la interpolación del v. 34; así la imagen de las dos clases de tesoros ha perdido su antonomía y se ha convertido en una explicación de la imagen de las dos clases de árboles.[314] Un último ejemplo lo ofrece Lc 11, 33-36: la imagen, originalmente independiente (cf. Mt 6, 22s), del ojo como lumbrera del cuerpo (vv. 34-36) parece haberse convertido en una explicación de la imagen del candelero (v. 33).[315]

Repetidamente se realiza una fusion de parábolas de tal modo que solo *uno o varios* rasgos de una parábola *se traspasen* a otra parábola Así encontramos en la versión de Marcos de la parábola del portero (13, 33-37) dos rasgos de otras parabolas: el largo viaje del amo de casa (ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος=«como un hombre que partio de viaje», 13, 34) procede de la parábola de los talentos; la entrega de plenos poderes a los siervos (13, 34), de la parábola del siervo de confianza[316] Y, en la versión de Lucas de la misma parábola (12, 35-38), el rasgo procede del señor que sirve a la mesa a los siervos vigilantes (12, 37) de la imagen del Salvador sirviendo (Lc 22, 27) o quizá de la acción simbolica (Jn 13, 1ss)[317] En el Evangelio de Tomás, finalmente, la parábola de los siervos vigilantes (cf Lc 12, 35-38) ha tenido en muchos pasajes influencia en la parábola del ladron He aquí

thaus-Evangelium (22, 1-14), en «Byzantinische Zeitschrift» 30 (1930), pags 253-261, D Buzy, *Y a t-il fusion de paraboles évangeliques?*, en «RB», 41 (1932) pags 31-49, M Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Munster 1948, pág 52

[314] Cf M Albertz, *Die Botschaft des N T*, I, 1, Zurich 1947, págs 89s

[315] Cf J Dupont, *Les Beatitudes*, Lovaina 1954, pag 52 Una fusion de dos parabolas encuentra J A T Robinson (*The Parable of John 10, 1 5*, en «ZNW», 46 [1955] pags 233-240) tambien en Jn 10 la primera trataria segun Robinson, del portero (vv 1-3a, ανοίγει), la segunda del pastor (vv 3b-5)

[316] Cf pag 67

[317] Otros dos ejemplos de Mt 22, 2ss sobre ἄλλους (Mt 22, 4) cf 21, 36; sobre ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν (Mt 22, 6) cf 21 35 (cf pag 85, N 176)

el texto (en la segunda versión, 103) «Jesús dijo Bienaventurado es el varón (cf Lc 12, 37) que sabe en qué parte (a saber de la noche) (cf Lc 12, 38)[318] vendrán los ladrones, para que se levante, recoja su ( ) y se ciña alrededor del cuerpo sobre sus caderas (cf Lc 12, 35), antes de que entren» No es ciertamente casualidad que ambas parábolas, tan entretejidas, estén juntas en el Evangelio de Lucas (Lc 12, 35-40) Sólo una suposición, pero bien fundada, es la hipótesis de que la forma que la parábola de los talentos ha encontrado en Lucas (Lc 19, 12-27), que difiere totalmente de la dada en la versión de Mateo, se puede explicar por la fusión con una segunda parábola,[319] ésta trataría de un pretendiente al trono, que, después del reconocimiento de su derecho al trono, regresa como rey y sanciona a sus amigos y enemigos

En un caso podemos incluso observar el proceso de cómo *surge una nueva parábola* a partir del trozo final de una parábola por fusión con imágenes Se trata de los versículos de Lc 13, 24-30, que, como muestra el ἐκεῖ =«allí» del v 28, se entiende como una unidad Jesús exhorta a esforzarse (v 24) para entrar a tiempo por la puerta estrecha, antes de que el señor de la casa se levante (del diván) y la cierre (v 25a) Rechazará a los que lleguen tarde, porque no quiere saber nada con los malhechores (vv 25b-27) Clamando y crujiendo los dientes, tendrán que contemplar, aun excluidos, cómo los padres y profetas están a la mesa en el convite de salvación y los gentiles los acompañan (vv 28s) Las palabras sobre los últimos que serán los primeros y los primeros que serán los últimos forman el final explicativo (v 30) Una ojeada a los lugares paralelos de Mateo muestra que tenemos ante nosotros un mosaico por la fusión de un final de parábola (Mt 25, 10-12) con tres imágenes que le son cercanas como material intuitivo (Mt 7, 13s 22s; 8, 11s) ha surgido una nueva parábola· *la parábola de la puerta cerrada*

De todos estos nexos secundarios hay que prescindir, si queremos intentar encontrar el sentido original de las parábolas.

[318] Así completo con Till; Quecke en qué sitio
[319] Cf págs 72s

A los estudios de la «historia de las formas» tenemos que agradecer el reconocimiento de que el marco de la historia de Jesús sea frecuentemente secundario. Esto es válido también para el marco de las parábolas. La comparación sinóptica muestra que la mitad plástica ha sido transmitida con mayor fidelidad que la introducción, explicación y contexto.[320] Para la comprensión de las parábolas de Jesús este hecho es de gran trascendencia.

a) *Contexto secundario*

La parábola del recurso al juez (Mt 5, 25s; Lc 12, 58s) pertenece, como vimos,[321] a la serie de parábolas de crisis (tu situación está extraordinariamente amenazada, pon en orden tus diferencias con tu hermano, antes de que sea demasiado tarde). Es, por tanto, una de las parábolas escatológicas que dirigen la mirada a la catástrofe que está inmediata. En Mateo el acento de la parábola se ha desplazado de lo escatológico a lo parenético. Junto con la imagen del que ofrece (Mt 5, 23s), en Mateo sirve de ilustración a la invitación a reconciliarse (sé condescendiente; si no, podría irte mal). En Mateo, por consiguiente, la parábola está inserta secundariamente en un *contexto que parece convenirle.* El mismo proceso se puede observar frecuentemente.

La parábola de la gran cena (Lc 14, 16-24) está colocada en Lucas (¡de otro modo en Mateo!) en el marco de una conversación durante una comida, en la cual Jesús se dirige primero a los convidados (14, 7), luego al anfitrión (14, 12) y finalmente a uno de los invitados (14, 15s);

[320] Cf. N.A. DAHL, *Gleichnis und Parabel,* II, 3, en «RGG³», II (1958), col. 1618.

[321] Págs. 54s.

la parábola de la cena parece convenir a estas conversaciones de una comida;[322] correspondiendo a esto, la parábola, en el contexto actual de Lucas, ilustra la exhortación a invitar a los pobres, tullidos, cojos y ciegos (14, 12-14, cf. el retorno de los mismos grupos, 14, 21), mientras que originalmente era una de las numerosas parábolas que querían justificar la Buena Nueva.[323] La misma intención tenía originalmente la parábola de la oveja perdida (Mt 18, 12-14), que en el contexto actual de Mateo explica la advertencia de no despreciar a ninguno de los pequeñuelos.[324] La parábola del siervo despiadado ilustra ahora la exhortación precedente a un perdón repetido ilimitadamente (18, 21s); difícilmente es ésta la intención original, puesto que en la parábola misma no se habla de la repetición del perdón.[325] Habría de preguntarse todavía si Lc 11, 5-8 fue en su origen una exhortación a la oración perseverante (cf. 11, 9ss).[326] Todos estos ejemplos, que se pueden multiplicar, son una invitación a examinar críticamente en cada caso el contexto en el que la parábola se ha transmitido, para ver si concuerda con el sentido original de la parábola (en cuanto lo podemos conocer). La cuestión de si el contexto es original se hace especialmente urgente, porque el Evangelio de Tomás nos ha transmitido las parábolas sin contexto.

b) *Datos de situación redaccionales y transiciones*

De los casos más arriba tratados, en los cuales una parábola se introdujo en un contexto que parecía conve-

[322] Obsérvense las características del estilo de Lucas en los versiculos de la introducción 14, 7 (ἔλεγεν δέ, ελεγεν παραβολην, dos veces λέγειν πρός, ἐπέχειν, ἐκλέγεσθαι) y 14, 12 (ἔλεγεν δὲ καί).

[323] Cf pags 56 215ss

[324] Cf pags 49ss 163ss

[325] Lucas no conoce la relación de 17, 3s con la parabola Y la union entre Mt 18, 21s y la parabola del siervo despiadado establecida por διὰ τοῦτο (18 23) es una peculiaridad del estilo de Mateo

[326] Cf pags 192s

nirle, hay que distinguir los casos en que *la tradición añadió un dato de situación* a una parábola o a su explicación. Así nos encontramos en los evangelios repetidamente el proceso de que Jesús pronuncia un discurso en público y que a continuación en un círculo familiar descubre a sus discípulos el profundo sentido de sus palabras: Mc 4, 1ss/10ss; 7, 14s/17ss; 10, 1ss/10ss; Mt 13, 24ss/36ss; Jn 6, 22ss/60ss. En un artículo instructivo, D. Daube ha mostrado [327] que aquí se trata de un esquema que se encuentra desde el siglo I después de Cristo en las narraciones rabínicas [328] y especialmente se emplea también en las controversias judeo-cristianas: [329] un escriba es preguntado por un gentil o por un sectario (con intención polémica), da información y, cuando su adversario se marcha, descubre a sus discípulos el sentido profundo del problema. Sin duda, se habrá presentado con frecuencia el caso de que Jesús, de un modo análogo, después de una discusión diera a los discípulos en círculos más reducidos unas enseñanzas más profundas. Es especialmente probable, sin embargo, que en los pasajes de los evangelios mencionados esté presente este esquema (y no sean reminiscencias históricas), porque los versículos de transición a la enseñanza a los discípulos muestran muchas veces el estilo propio de los evangelistas,[330] y porque hemos visto como secundarias las interpretaciones alegóricas de las parábolas del sembrador (Mc 4, 13ss) y de la cizaña entre el trigo (Mt 13, 36ss), que fueron introducidas de tal modo. Análogamente será también secundaria la introducción de la parábola del grano de mostaza en el Evangelio de Tomás (20: «Los discípulos dijeron a Jesús: dinos a qué se parece el reino de los cielos»), frente a Mc 4, 30, donde el mismo Jesús plantea la pregunta, puesto que preguntas

[327] *Public Pronouncement and Private Explanation in the Gospels*, en: «Expositor Times», 57 (1945/46), págs. 175-177. Reimpresa en: D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956, págs. 141-150.

[328] j. Sanh. 1, 19b; Pesiq. 40ab; b. Ḥul. 27b; Lev.r.4 sobre 4, 1s.

[329] j. Ber. 9, 12d/13a.

[330] Mc 7, 17s: εἰς οἶκον (sólo en Marcos en el N.T. y precisamente siempre en transiciones redaccionales), ἐπερωτᾶν, καὶ λέγει (presente histórico); 10, 10s: πάλιν, ἐπερωτᾶν, καὶ λέγει; sobre Mt 13, 36, cf. pág. 101.

de este tipo por parte de los discípulos son características del Evangelio de Tomás.[331]

También las transiciones a las parábolas muestran en número especialmente grande las peculiaridades estilísticas de cada evangelista.[332] Por tanto, se ha de contar con que aquí se debe cargar mucho a la cuenta de la técnica redaccional de composición. No es casualidad, por ejemplo, que en las parábolas incluidas por Mateo en el contexto de Marcos, de la cizaña entre el trigo (Mt 13, 24-30), de los dos hijos (21, 28-32) y del convite de bodas (22, 1-14), precisamente las transiciones traicionen la mano de Mateo.[333] En el Evangelio de Tomás se encuentra una transición solamente en el logion 21b, en el que la parábola del ladrón es introducida por la expresión «por eso digo yo».[334]

Por eso *en cada parábola hay que comprobar* si los datos de situación *son de naturaleza redaccional* Citemos, como ejemplo, Lc 12, 41. En conexión con la parábola del ladrón, se dice en Lucas: «Pero Pedro le habló: ¿dices esta parábola solamente[335] a nosotros o también a todos?», pregunta que queda contestada en el primer sentido mediante la siguiente parábola del siervo que fue colocado como administrador. Ya la falta de este versículo en Mateo, que en el resto va paralelo con Lucas (Mt 24, 43-51), nos deja perplejos. Pero lo decisivo es que esta pregunta de Pedro y su respuesta están en contradicción con el sentido original de ambas parábolas; pues ninguna de las dos son originalmente una amonestación, dirigida al círculo reducido de los apóstoles — como vimos en las págs. 60ss y 69ss —, a no desfallecer frente a la parusía que se demora, sino llamadas escatológicas a la muchedumbre (parábola del ladrón) o a los escribas (parábola del administrador). Tenemos, por tanto, en Lc 12, 41 un dato de situación secundario; el estilo muestra que Lucas lo encontró ya

[331] Cf , por ejemplo, 18 21a 24 37 51 53

[332] Cf las tablas de modismos de los tres primeros evangelios en HAWKINS, págs 4ss El hecho de que las peculiaridades de estilo y lenguaje de un evangelista se acumulen en las introducciones de las parabolas, se repite en cada uno de los tres sinopticos

[333] Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν λέγων (Mt 13, 24), τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ (21, 28), ἀποκριθεὶς εἶπεν y λέγων (22, 1) son expresiones favoritas de Mateo

[334] Cf pags 108s

[335] Cf pag 50, N 60

previamente en la tradicion[336] La superioridad del siervo de Lc 12, 42ss sobre los otros siervos ha dado pie a limitar la validez de la parábola expresamente a los jefes de la comunidad

Particularmente en Lucas encontramos muchas veces datos sobre la situacion, deducidos del contenido de las parabolas, que, en un examen más atento, se manifiestan como no originales Ya vimos en las págs 72ss que la parabola de los talentos en su origen no es un anuncio de la demora de la parusia, como pretende Lc 19, 11, no es por azar que en este versiculo encontremos una acumulacion fuertemente sorprendente de modismos característicos de Lucas y de su fuente[337] Veremos todavia (cf pag 191) que también el fin asignado a la parábola del juez injusto en Lc 18, 1 Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν=«les dijo una parábola sobre que convenia siempre orar y no cansarse de ello» difícilmente es acertado[338] Puesto que el dialogo que introduce a la parábola del rico insensato (Lc 12, 13-15) ha sido transmitido aislado en el Evangelio de Tomás (sin el v 15), no pudo haber pertenecido originalmente a la parabola (cf págs 201s)

Hay casos diferentes, contra los datos sobre la situacion de Lc 15, 1-2 no se pueden aducir ni razones estilisticas ni objetivas,[339] también Lc 18, 9 cuadra con la parabola siguiente (cf pag 172)

[336] Εἶπεν αυτῷ κυριε (v 41) y ὁ κυριος dichos de Jesus en la narracion (v 42) son modismos de la fuente de Lucas

[337] Es de Lucas el periodo empleado ademas ἀκουόντων δὲ αυτῶν ταυτα=«estaban oyéndole estas cosas» (cf Lc 20, 45) προστιθέναι=«añadir» (7 veces en Lucas 6 en Hechos y 5 en el resto del N T) εἶπεν παραβολην=«dijo una parábola» (HAWKINS pág 39), δια τό =«ya que» con infinitivo (Mt 2 veces Mc 3 veces, Jn 1 vez, Lc/Hech cada uno 7 veces) εἶναι=«ser» «estar» despues de preposición y articulo (HAWKINS pag 39) Ἰερουσαλημ=«Jerusalen» (Lucas en el evangelio y en los Hechos 63 veces Mateo 2 veces Marcos nunca) παραχρῆμα=«de un momento a otro» (en el N T aparte de Mt 21 19s solo en Lc y Hech 16 veces) ἀναφαίνεσθαι=«aparecer manifestarse» (solamente en Lc y Hech en el N T) Observese sin embargo que προστιθέναι εἶπεν παραβολην (cf pag 115 N 310) δια τό con infinitivo es tambien lenguaje usado por la fuente de Lucas Lc 19 11 ha sido en efecto seguramente retocado en el estilo por Lucas, pero, a pesar de ello, en la sustancia podria tener su origen en la fuente

[338] Estilo de Lucas en 18 1 cf pag 115 N 310

[339] F HAUCK, *Das Evangelium des Lukas* Leipzig 1934 pag 195 a proposito de Lc 15, 2 nota precisamente tres palabras tipicas de Lucas pero no con razón a) διαγογγύζειν=«murmurar» (en el N T solamente en Lc 15 2, 19 7) es una caracteristica de la fuente de Lucas no de Lucas mismo b) τε se quisiera tomar como de Lucas, ya que en los Hechos aparece 140 veces, sin embargo invita a la prudencia el que τε solamente se encuentra en el Evangelio de Lucas 8 veces, pero de ellas 6 en la fuente de Lucas sólo en 21, 11

c) *Las fórmulas de introducción*

Dos formas fundamentales tienen las parábolas de Jesús del mismo modo que las parábolas de sus contemporáneos [340] Encontramos:

1. La parábola con *comienzo en nominativo* (pura narración sin ninguna fórmula de introducción): Mc 4, 3 par.; 12, 1 par.; Lc 7, 41; 10, 30; 12, 16; 13, 6; 14, 16; 15, 11; 16, 1.19; 18, 2.10; 19, 12; Ev.To. 9 (sembrador); 63 (rico insensato), 64 (gran cena); 65 (malos viñadores); esta forma se encuentra más frecuentemente en Lucas.

2. La parábola con *comienzo en dativo* (arameo *l^e*). La mayor parte de las parábolas rabínicas comienzan por las palabras: *Mašal. L^e* (por ejemplo, se dice muy frecuentemente: *Mašal. L^emelek še:* «Una parábola. A un rey que »).[341] Esta expresión es una manera abreviada de hablar, es decir, una abreviatura de: *'Emšol l^eka mašal. L^ema haddabar dome? L^e* («Te voy a contar una parábola. ¿Con qué se puede comparar la cosa? *Ocurre con ella como...*»).[342] En lugar de esto, ocasionalmente puede estar el solo dativo *(l^e)*, que condensa todo.[343]

En las parábolas de Jesús se encuentra un comienzo *desarrollado* de dativo con pregunta previa (Mc 4, 30s): πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς ... =«¿cómo compararemos el reino de Dios o en qué parábola lo propondremos? Es como »,[344] o Lc 13, 20s: τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ

(¡dos veces!) en la materia tomada de Marcos Lucas, por consiguiente, no tiene la costumbre de colocar este τε en sus pruebas, aunque para ello tuvo abundante ocasion c) προσδέχεσθαι se encuentra en el Evangelio de Lucas precisamente 5 veces (Mc 1 vez), pero sólo en este pasaje tiene el sentido de «acoger»

[340] P FIEBIG, *Rabbinische Gleichnisse*, Leipzig 1929, pag 3, N 4

[341] Ejemplos en BILL , II, pag 8 y en P FIEBIG, *o c* , pag 3, L 4, pag 4, L 12, pag 9 L 7, pag 10, L 15, pag 14, L 5s, pag 17, L 6 20s, pag 21, L 11, pág 22, L 7; pag 23, L 7, etc

[342] Ejemplos BILL , págs 8s, FIEBIG, *ibid* , pag 27, L 3s, pag 32, L 1s, pag 34, L 1s 13s

[343] BILL , II pags 7s, FIEBIG, pag 20 L 7, pag 38 L 6 14 17, pag 39, L 5 8

[344] Igualmente son miembros paralelos Lc 7, 31s, 13, 18s

θεοῦ, ὁμοία ἐστὶν . . = «¿a qué compararé el reino de Dios? Es semejante »[345]

A la *forma breve de comienzo de dativo* corresponde: ὡς,[346] ὥσπερ[347] = «como», las palabras helenizadas ὁμοιωθήσεται,[348] ὡμοιώθη[349] ὅμοιός ἐστιν[350] = «es parecido». En el origen de todas estas cinco fórmulas está la misma proposición aramea *l^e*. Este *l^e* es, como vimos, una abreviatura y, como tal, no se puede traducir: «Ello es igual. », sino que se debe traducir: «Sucede con como con »[351] La consideración de este desorden de las fórmulas de introducción,[352] que tiene como consecuencia un desplazamiento formal del punto de comparación, viene obligada en muchos casos de un modo totalmente natural por el mismo contenido. El reino de Dios no es naturalmente (Mt 13, 45) «semejante a un comerciante», sino a una perla; en Mt 25, 1 no es «semejante a diez vírgenes», sino a una boda; en 22, 2 no es «semejante a un rey», sino a la fiesta de una boda; en 20, 1 no es «semejante a un amo de casa», sino al pago del jornal; en 13, 24 no es «semejante a un hombre que había hecho sembrar buena semilla», sino a la cosecha; en 18, 23 no es «semejante a un rey de la tierra», sino semejante a la rendición de cuentas. En todos estos casos se deduce lo correcto, si se recuerda que, bajo el griego ὅμοιός ἐστιν = «es semejante», hay un

[345] Igualmente sin miembros paralelos Mt 11, 16 En lugar de la pregunta directa tiene una indirecta Lc 6, 47

[346] Mc 13, 34, cf 4, 31 Con οὕτως ἐστιν antepuesto 4, 26 (helenizacion)

[347] Mt 25, 14

[348] Mt 7, 24 26, 25 1

[349] Mt 13, 24, 18, 23, 22 2

[350] Mt 13, 31 33 44 45 47 52, 20 1, Lc 6 49, 12 36 Ὅμοιος ἐστιν esta fuertemente helenizado Pues, mientras ὁμοιωθήσεται, ὡμοιώθη miran a un proceso que es descrito en lo siguiente, ὅμοιος ἐστιν despierta a menudo la impresión engañosa de una comparacion

[351] Un ejemplo rabinico j Ber 2 5c (oracion funebre en el entierro del Rabi Bun) «¿A quien se parecio Rabi Bun bar Rabi Hiyya? *Lemelek*, que contrato muchos obreros » (Rabi Bun es un trabajador especialmente diligente, por eso Dios le hizo morir pronto) Esto no se puede traducir asi «Se parecio a un rey que contrato muchos trabajadores», mas bien se tiene que traducir «Sucede con esto como con un rey que contrato muchos trabajadores» cf pags 170s

[352] P FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tubinga 1912, págs 12 131

arameo l^e, que debe ser traducido: «sucede con... como con...».

Esto vale también para los demás casos, en los que el desarreglo de la fórmula introductoria se pasa por alto de ordinario.[353] En Mt 13, 31, según lo dicho, no se puede traducir de ninguna manera: «el reino de Dios es semejante a un grano de mostaza», sino tiene que traducirse: «con el reino de Dios sucede como con un grano de mostaza», es decir, el reino de Dios no se compara con el grano de mostaza, sino, como veremos en la pág. 180, con el arbusto alto, en cuyas ramas anidan las aves. Igualmente en Mt 13, 33 el reino de los cielos no es «semejante a la levadura», sino a la masa fermentada, dispuesta (cf. Rm 11, 16), y en Mt 13, 47 no se compara el reino de los cielos con una red de pesca, sino que se dice que, a su llegada, sucede como en la selección de los peces atrapados en una red de pesca.

El comienzo en dativo de las parábolas se encuentra en los evangelios con distinta frecuencia. En Marcos lo encontramos tres veces (4, 26.31; 13, 34: siempre ὡς = «como»); en Lucas seis veces (6, 48.49; 7, 32; 12, 36; 13, 19.21: siempre ὅμοιός ἐστιν = «es semejante», o sin cópula: ὑμεῖς ὅμοιοι = «vosotros semejantes»); en Mateo 15 veces (25, 14: ὥσπερ = «como», 11, 16; 13, 31.33.44.45.47.52; 20, 1: ὅμοιός ἐστιν = «es semejante»; 7, 24.26; 25, 1: ὁμοιωθήσεται = «se asemejará»; 13, 24; 18, 23; 22, 2: ὡμοιώθη = «es semejante»); en Tomás nueve veces.[354] Mientras Lucas emplea predominantemente el comienzo en nominativo, prefiere Mateo del mismo modo predominante el comienzo en dativo. Así, sólo la expresión ὁμοία ἐστὶν (o

[353] Esto ya sucedió en el Evangelio de Tomás, donde (salvo la parábola del grano de mostaza) la βασιλεία se compara con un hombre, también en la parábola de la levadura (96: «El reino del Padre se parece a una mujer que...»), del tesoro en el campo (109: «El reino se parece a un hombre que...») y del gran pescado (8: «El reino (así hay que conjeturar) se parece a un pescador sagaz, que...»). Cf. H. MONTEFIORE, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels*, en: «NTS», 7 (1960/61), págs. 246s.

[354] El grano de mostaza (20); los niños pequeños en el campo (21a); la cizaña (57); la perla (76); la levadura (96); la mujer descuidada (97); los que hacen un atentado (98); la oveja perdida (107); el tesoro escondido (109)

ὡμοιώθη, ὁμοιωθήσεται) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν = «el reino de los cielos es semejante» se encuentra nada menos que diez veces en Mateo: en la parábola de la cizaña, del grano de mostaza, de la levadura, del tesoro escondido, de la perla, de la red de pesca, del deudor sin compasión, de los trabajadores en la viña, del banquete de bodas, de las diez vírgenes; el Evangelio de Tomás ofrece ocho ejemplos;[355] Marcos tiene sólo dos (la semilla que crece por sí misma, el grano de mostaza), igualmente Lucas (grano de mostaza, levadura): en la parte propia de Lucas falta del todo. Se trata, por tanto, de una fórmula de introducción que prefieren Marcos y el Evangelio de Tomás, y se tiene que contar con la posibilidad de que en uno u otro caso haya sido añadida, por ejemplo, Mt 22, 2 (de otro modo Lc 14, 16 y Ev.To. 64),[356] además el Evangelio de Tomás (107), donde la parábola de la oveja perdida (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7) se ha convertido en una parábola de la βασιλεία = «reino»: «El reino se asemeja a un pastor...»

Un caso especial de comienzo con nominativo (pág 124) es la *parábola* o la *imagen en forma de pregunta:* ἐὰν = «si»;[357] μὴ ;[358] μήτι [359] (partículas interrogativas); τίς = «quién»;[360] τίς ἐζ ὑμῶν = «quién de vosotros»;[361] la última pregunta mencionada, τίς ἐξ ὑμῶν = «quién de vosotros», por la manera que se plantea, quiere incitar a los oyentes a una enfática actitud. La pregunta: «¿Os podéis imaginar que uno de vosotros da una piedra a su hijo, que le pide un trozo de pan?» (Mt 7, 9) será

355 Pag 126, N 354 con excepcion del logion 21a

356 Cf pags 80s 83s De un modo totalmente analogo, en la literatura rabínica las parabolas se convierten secundariamente en parabolas reales, por ejemplo, Siphre Dt § 26 sobre 3, 23, en los pasajes paralelos b Joma 86b, Num r 137 sobre 27, 14 falta la vestición como parabola real, cf G KITTEL, *Sifre zu Deuteronomium*, Stuttgart 1922, pag 36, N 5 Conoceremos en las pags 170s el caso interesante de una parábola neotestamentaria que trata de un «amo» y que se ha convertido en una parabola real en la versión talmúdica

357 Mc 9, 50, Mt 18, 12

358 Mc 2, 19 par

359 Mc 4 21, Lc 6, 39

360 Mt 24, 45 (par Lc 12, 42), Lc 14, 31, 15, 8, cf Mt 17, 25 (ἀπὸ τινων)

361 Mt 6, 27 (par Lc 12, 25); Mt 7, 9 (par Lc 11, 11), Mt 12, 11 (par Lc 14, 5), Lc 11, 5; 14, 28; 15, 4, 17, 7

rechazada por todo el mundo con indignación apasionada. Este τίς ἐξ ὑμῶν=«quien de vosotros» es notable porque no parece tener paralelos en la literatura contemporánea de Jesús.[362] Solamente se encuentra en los profetas (Is 42, 23; 50, 10; Ag 2, 3),[363] por supuesto no como introducción a una parábola. Estamos aquí, por consiguiente, «en inmediata cercanía de las ipsissima verba Domini».[364] Jesús empleó estas preguntas enfáticas con preferencia en la controversia con sus enemigos o en palabras a la muchedumbre.[365] Esto se dice expresamente en Mt 12, 11 (par. Lc 14, 5), en Lc 15, 4 (enemigo) y 14, 28 (muchedumbre), con buenos motivos para sospecharlo en Mt 7, 9 (par. Lc 11, 11, cf. pág. 194) y por eso para considerarlo como posibilidad en Mt 6, 27 (par. Lc 12, 25, cf. pág. 209, y Lc 17, 7, cf. pág. 235).

d) *La conclusión de las parábolas*

¿Cómo hay que interpretar las parábolas? ¿Qué tienen que decir a la comunidad? ¿Qué indicaciones prácticas, qué consuelos, qué promesas nos da el Señor en sus parábolas? Estas fueron las cuestiones que ocuparon a la Iglesia primitiva cuando proclamó las parábolas de Jesús y meditó sobre ellas. A partir de aquí, es comprensible que las ampliaciones y retoques de las parábolas de trascendencia se encuentren allí donde se trata de la interpretación y aplicación de lo narrado, es decir, en la conclusión. Las parábolas se nos han transmitido con diversas conclusiones. En parte se limitan a la parte plástica, en parte añaden una corta comparación o una explicación detallada, en parte concluyen con un imperativo, una pregunta o una sentencia. ¿En qué casos hay una ampliación? Haremos bien, en el intento de buscar una respuesta, en distinguir entre ampliaciones de la materia de la parábola misma y aquellas en que se trata de la aplicación.

362 H. Greeven, *«Wer unter euch ...?»*, en «Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel», N. F. 3 (1952), pág. 100.
363 *Ibid.*, N. 14.
364 *Ibid.*, pág. 101.
365 La única excepción podría ser Lc 11, 5 (cf. págs. 194s).

1. No es casualidad, sino corresponde más bien a lo que acabamos de decir, que sean aislados los casos en que ha sido ampliada la misma materia de la parábola, la llamada *parte plástica*. A veces en estos casos la ocasión para la ampliación es totalmente extrínseca. A la pequeña parábola del vino nuevo que no debe echarse en odres viejos (Lc 5, 37s), la tradición ha añadido la frase: «Y nadie que ha bebido el viejo, quiere el nuevo; pues dice: el viejo es mejor»[366] (Lc 5, 39; Ev.To. 47b con anteposición). Es una adición desafortunada; pues, mientras la parábola tiene como objeto la incompatibilidad de lo nuevo con lo viejo, en donde el vino nuevo es imagen del tiempo de salvación, en la adición se expresa el valor superior de lo viejo. Manifiestamente ha sido un principio totalmente externo el que ha sido decisivo para la adición: la palabra-guía οἶνος νέος = «el vino nuevo».[367] Semejante, sólo que no tan pronunciado, es el caso de Lc 12, 42-46 en la parábola del siervo al que se confía la administración; a esta parábola se ha añadido un *logion* en paralelismo antitético, que tiene por objeto la diferente medida del castigo de los siervos desobedientes, según que hayan o no conocido la voluntad de su señor (vv. 47-48a). El logion (que falta en Mateo) cuadra mal con el contenido de la parábola, puesto que en ésta se trata no del conocimiento o desconocimiento de la voluntad del señor, sino del uso recto o del abuso de la confianza manifestada. La descripción del castigo del siervo infiel (12, 46) ha atraído al logion que trata de la diferente medida de castigo.

Como otras ampliaciones secundarias en la conclusión de la parte plástica, hay que citar: Mc 2, 19b-20 (cf. pág. 65, N. 113); Mc 12, 9 (cf. pág. 91); ampliada aún en Mt 21, 41b; Mt 22, 11-13 (cf. págs. 79ss); Lc 12, 37b (cf. págs. 67s); Lc 19, 27 (cf. págs. 72s), finalmente Mateo ha añadido tres veces a una parábola la fórmula final ca-

[366] Χρηστός = mejor. Las lenguas semitas no tienen comparativo.

[367] Cómo haya entendido Lucas el v. 5, 39 en el actual contexto es difícil de decir. A.T. Cadoux, *The Parables of Jesus*, Nueva York, 1931, págs. 128s, opina que Lucas con el vino viejo piensa en el Antiguo Testamento, con el nuevo vino en la Halaka.

racterística de él (Mt seis veces, Lc una vez) ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων=«allí habrá llanto y crujir de dientes» (Mt 22, 13; 24, 51c; 25, 30); en dos casos ha hecho preceder, además, la expresión, igualmente típica de él, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον=«a las tinieblas exteriores» (en el Nuevo Testamento sólo en Mateo, 22, 13 y 25, 30). «Llanto y crujir de dientes» es una imagen de la desesperación, y precisamente de la desesperación por la salvación desaprovechada por culpa propia.

2. Más frecuentes que las ampliaciones de conclusiones que afectan a la parte plástica son los casos *en que la ampliación se refiere a la aplicación de la parábola*, ya sea que a una parábola sin interpretación se la dota de una aplicación, ya sea que se amplía una aplicación más antigua.

Consideremos en primer lugar los casos en que parábolas *sin interpretación* son provistas secundariamente de una aplicación. Ocho parábolas terminan bruscamente sin una aplicación interpretativa: Mc 4, 26-29 (el labrador paciente); Mc 4, 30-32 (grano de mostaza); Mt 13, 33 par. Lc 13, 20s (levadura); Mt 13, 44 (tesoro en el campo); 13, 45s (perla); 24, 45-51 par. Lc 12, 42-46 (siervo fiel o infiel); Lc 13, 6-9 (higuera estéril); 15, 11-32 (amor del padre). Originalmente, sin embargo, el número de estas parábolas, en las que Jesús deja al oyente sacar la conclusión de la parábola, era notablemente mayor. Esto se ve en el Evangelio de Tomás, donde todas las parábolas concluyen *sin explicación*, excepto la del ladrón (21b), la de la gran cena (64) y la de la perla (76). Se comprende que se tuviera pronto la tendencia a proporcionar una aplicación a las parábolas sin interpretación. El ejemplo más claro lo constituyen los tres casos en los que fue añadida secundariamente una detallada interpretación de la parábola: Mc 4, 13-20 (cf. págs. 95ss); Mt 13, 36-43. 49s (cf. págs. 99ss). Estos tres casos, sin embargo, no están solos.

El conjunto de logia en Lc 11, 9-13, que Mateo transmite independientemente (7, 7-11), forma en Lucas la aplicación de la parábola del amigo importuno (Lc 11, 5-8); puesto que la transición (11, 9: κἀγὼ ὑμῖν λέγω=«y yo os digo» con ὑμιν= «os, a vosotros» colocado delante del verbo y cargando el acento sobre él) es una característica de la fuente de Lucas[368] y además hay una asociación de ideas (el llamar en el v. 5 y en el los vv. 9s), la unión de los dos trozos en Lucas es secundaria. Por esta ampliación se ha desplazado el acento de la parábola. Originalmente, como veremos en las págs. 193s, estaba en el punto medio de la narración el amigo al que se le viene a pedir favor (tan sin condiciones como él, ayuda Dios), pero la interpretación de Lucas coloca en el centro al amigo que pide (no os canséis, no ceséis de orar). La parábola de los trabajadores en la viña se nos hace inteligible, cuando prescindimos de la explicación secundaria de la conclusión, Mt 20, 16 (cf. págs. 46ss). El *logion* que explica la parábola de la cena en Mateo: πολλοὶ γάρ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί= «muchos son llamados y pocos son escogidos» (22, 14) no cuadra con la narración; pues la verdad de que sólo se salva una pequeña grey no se expone ni en Mt 22, 1-10 (la sala se llena) ni en 22, 11-13 (sólo un indigno es alejado).

Del mismo modo tampoco Lc 14, 33 armoniza con las parábolas precedentes del constructor de la torre y del rey que hace la guerra (14, 28-32), porque en ambas parábolas se trata de examinarse a sí mismo y no de renuncia. La aplicación final de Mt 12, 45c, οὕτως ἔσται (modismo peculiar de Mateo, cf. pág. 103, N. 272) καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ=«así será de esta generación mala», que explica la parábola del regreso del mal espíritu expulsado aplicándola al pueblo judío, falta en Lc 11, 26, lo cual es tanto más sorprendente, cuanto que Mt 12, 43-45 y Lc 11, 24-26 coinciden completamente hasta en las más pequeñas variaciones del texto. La exhortación a la vigilancia, que viene a interpretar la parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 13), se deja reconocer como una ampliación, ya que no concuerda con la parábola (cf. págs. 64s). También la sentencia con que concluye la parábola del rico insensato podría ser una adición:[369] «Del mismo modo (obra insensatamente)[370] el que amontona te-

[368] Cf pág 57, N 80

[369] Cf D Buzy, *Les sentences finales des paraboles évangéliques*, en· «RB», 40 (1931), págs. 321-344; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*², Tubinga 1933, pág. 258.

[370] Cf pág 58, N 83.

soros y solo piensa en si mismo,[371] en lugar de recoger riquezas[372] junto a Dios» (Lc 12, 21), falta en el Evangelio de Tomás (63) y da a la parabola un sentido moralizante, que oscurece la nitidez del grito de alarma De la llamada escatologica (el loco que está apegado al dinero y no ve la espada de Damocles sobre su cabeza, cf págs 201ss) se ha hecho una advertencia ante el falso empleo de la riqueza (el loco que amontona riqueza en lugar de confiar la riqueza a Dios) La sentencia de Mt 25, 29 (par Lc 19, 26) se nos ha transmitido en otro pasaje como un logion independiente (cf pág 77, N 159) Lc 12, 47s falta en Mateo Fn el Evangelio de Tomás se ha añadido a la parabola de la perla (76) la siguiente aplicacion parenetica «Buscad también vosotros su tesoro (del comerciante), que no perece, (sino) que pertenece, buscad el lugar al que no llega la polilla para devorar y donde ningun gusano destruye»[373]

Un problema especial representan los casos en los que la misma imagen o parábola se transmite con aplicaciones concurrentes Asi la imagen de la luz bajo el celemin se aplica en Mateo (5, 16) a los discipulos de Jesús y en Marcos (4, 22) y en el Evangelio de Tomas (33b) manifiestamente al evangelio, cf págs 149s En la imagen de la sal, Mateo tiene la explicacion al principio (5, 13a «Vosotros sois la sal de la tierra»), Marcos tiene una explicacion diferente al final (9, 50b) Del todo análogamente precede a la parábola de la cena en Lucas la aplicacion en forma de logion 14, 12-14, en Mateo sigue una aplicacion de otra clase al final (22, 14) También precede a la parabola de los invitados en Mt 20, 28, en la version transmitida por el manuscrito D (Codex Bezae), una aplicacion («Pero vosotros debéis buscar de pequeños el crecer, de grandes haceros pequeños»),[374] Lc 14, 11, por el contrario, coloca detras una aplicacion —cercana, pero, sin embargo, diferente— («A todo el que se eleva, Dios lo doblegara, pero al que se doblega, Dios lo ensalzará») La explicacion últimamente mencionada aparece de nuevo en Lc 18, 14b como conclusion de la parábola del fariseo y

[371] Asi reproduce W MICHAELIS *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburgo 1956 pág 221 bien el αυτῷ

[372] Πλουτειν tiene aqui el mismo sentido activo que el paralelo θησαυρίζειν = «enriquecerse» (P JOÜON en «Recherches de science religieuse» 29 [1939] pag 487) Esto quiere decir igual que en Mt 6 19 21 se trata del lugar de conser vacion de las posesiones insensato es el que las amontona sobre la tierra, sa gaz por el contrario quien las confia a Dios

[373] Cf Mt 6 19s Lc 12 33

[374] Cf sobre este agrafon J JEREMIAS *Unbekannte Jesusworte*[3] Gutersloh 1963, pág 42

el publicano, así como en Mt 23, 12 (cf 18, 4) como un logion independiente y se podría concluir que en Lc 14, 11 es secundaria Esta conclusion sería falsa ¡una invitacion a la prudencia! Pues en Lev r 1, 5 (sobre 1, 1) encontramos una regla de conducta en la mesa de R Sim'on b 'Azzai (hacia 110 d C) «Mantente alejado de tu plaza (la que te corresponde) dos o tres sitios y espera hasta que se te diga Avanza, etc», esta regla se concluye, de modo analogo, por la siguiente frase, estrechamente cercana a Lc 14, 11· «Y así ha dicho Hillel (20 a C)· "Mi humillacion es mi ensalzamiento y mi ensalzamiento es mi humillacion"» (Por el contrario, no es igualmente seguro que la sentencia de Lc 18, 14b sea tambien original, concuerda ciertamente con el contenido, pero se ha objetado que da a la parábola un «sentido etico vulgar», que «esta lejos de su contexto»)[375] En los casos de aplicaciones concurrentes no se puede decidir muy a menudo si Jesús mismo empleo la misma imagen de modo diverso en diferentes ocasiones o si solamente una de las aplicaciones es original o si la imagen fue transmitida sin interpretacion y todas las aplicaciones son secundarias

3 Muy a menudo, *una interpretación ya dada* se transforma o se amplía. Un ejemplo típico de esto nos lo ofrece la parábola del administrador injusto; recordemos que la antigua interpretación (Lc 16, 8a) ha sido aumentada por una serie de otras interpretaciones (16, 8b-13. cf. páginas 58s). En la parábola de los viñadores infieles (Mc 12, 1-9 par) se pueden observar tres estadios de la ampliación: ya antes de Marcos había sido añadida una prueba de Escritura secundaria (vv. 10s); en la versión de la parábola ofrecida por Mateo y Lucas se añade una observación exegética a esta prueba de la Escritura, que describe el efecto aniquilador de la piedra mencionada en el pasaje de la Escritura (Mt 21, 44;[376] Lc 20, 18), en Mateo se añade, además, una aplicación de la parábola a Israel y a los gentiles (Mt 21, 43),[377] que se puede reconocer

[375] Así M Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums*² Tubinga 1933 pag 254, formulandolo algo exageradamente y no teniendo en cuenta la posibilidad de que los futuros se pueden referir a la accion de Dios en el juicio final

[376] La falta del versiculo en D it sy^sin no da derecho, en modo alguno a la supresión, cf J Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*⁴ Gotinga 1967, págs 138-145, sobre el texto abreviado en D it vet syr [377] Cf pag 95

como un tercer estadio en que separa la cita de la Escritura (v. 42) y la exégesis de la cita escriturística (v. 44). Los tres estadios de la ampliación son, por consiguiente: 1) Mc 12, 10s=Mt 21, 42; 2) Mt 21, 44 par. Lc 20, 18; 3) Mt 21, 43.

Vimos que Mt 21, 32 era una aplicación secundaria de la interpretación de Jesús (21, 31b) al Bautista (cf. páginas 98s). El imperativo que sirve de conclusión en Mc 13, 37 falta en Lc 12, 35-38; el mismo imperativo (γρηγορεῖτε=«vigilad») colocó Mateo delante de la parábola del ladrón (24, 42), de tal modo que en él (de otra manera Lucas) queda encuadrada por dos exhortaciones que coinciden materialmente; en el Evangelio de Tomás el imperativo que sirve de conclusión a la parábola de ladrón, frente a Mateo y a Lucas, es ampliado por la exhortación a ceñirse los lomos (21b). La pequeña parábola del signo de Jonás se interpreta en Lucas (11, 30) como la legitimación del enviado de Dios por la salvación de la muerte; en Mateo (12, 40) se amplía esta interpretación y se desplaza el acento: el *tertium comparationis* proporciona ahora el dato temporal, tres días y tres noches (Jon 2, 1).[378]

Especialmente interesante es el modo y manera como la imagen de las dos clases de árboles recibe una segunda interpretación nueva: se funde con aquella de las dos clases de tesoros de tal manera que ésta se convierte en interpretación de la imagen de las dos clases de árboles (Mt 12, 33-35).[379] La doble imagen de la ciudad sobre el monte y del candelero (Mt 5, 14b-15; Ev.To. 32.33b) en Tomás es referida a la predicación por el logion intercalado de la predicación sobre los tejados (33a); en Mateo tiene incluso dos interpretaciones, una al comienzo (v. 14a) y otra al final (v. 16); la última era quizá originalmente una imagen independiente.

En Mt 18, 35 se muestra cómo una interpretación ya dada puede modificar su sentido, sin que el contexto se varíe: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν

[378] Cf. «ThWBNT», III, págs. 412, 32ss y en esta obra pág. 227, N. 363.
[379] Cf págs. 116s.

μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν=«Así mi Padre celestial se portará con vosotros, si de corazón no perdonáis cada uno a su hermano»). Las palabras ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ=«cada uno a su hermano» son traducción literal de las arameas *g^ebar l^e'aḥuhi*, con las cuales el Tárgum hace una perífrasis para, de acuerdo con el hebreo *'iš l^eaḥiw*, transcribir el pronombre recíproco que falta; la expresión tiene, por consiguiente, un sentido del todo general (=el uno al otro, cada uno al otro), lo que se confirma por Mt 6, 15 (τοῖς ἀνθρώποις= «a los hombres») y Mc 11, 25 (τὶς=«cualquiera»). Mateo, por el contrario, ha limitado la palabra ἀδελφός= «hermano» en 18, 35 al hermano cristiano, ha cristianizado, por tanto, la aplicación de la parábola; concluye, sin embargo, con 18, 35 la regla de los jefes de la comunidad del capítulo 18.[380]

Una categoría propia de conclusiones de parábola la forma la llamada: «Quien tenga oídos (para oír), que oiga.» Se encuentra en los tres sinópticos solamente después de la parábola del sembrador (Mc 4, 9; Mt 13, 9; Lc 8, 8); después de la imagen del candelero, sólo en

[380] Esta reduccion del significado de ἀδελφός es caracteristica de Mateo La palabra, en tanto no designa al hermano carnal, parece, por lo general, referirse al hermano cristiano, siguiendo el uso del lenguaje del cristianismo primitivo testimoniado de muchas maneras Este lenguaje se remonta, en efecto, al mismo Jesús (Mc 3, 33-35 par) Pero, cuando Mateo en general lo presupone, significa esto, en la mayor parte de los casos, como en Mt 18, 35, una cristianización secundaria, que limita la extensión del vocablo asi Mt 5, 22, 18, 15 21 (Jesus enlaza en este pasaje con Lv 19, 17 «No odies en tu corazón a tu hermano, sino pide explicaciones sinceramente a tus compatriotas»), 5, 23s (el lugar paralelo Mc 11, 25 tiene en lugar de ἀδελφός τὶς), 47a (donde la segunda mitad del versículo afirma los gentiles limitan el amor que se expresa en el saludo a los compatriotas), 7, 3 5 (cf sobre este pasaje pag 204 N 274), 25 40 (cf págs 251s) Probablemente en todos estos pasajes tiene ἀδελφός originariamente el sentido amplio «prójimo, compatriota» La inclinacion de Mateo a cristianizar la palabra ἀδελφός se confirma comparando Mt 12, 49 (ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ = «sobre sus discípulos») con Mc 3, 34 (τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους = «los que estaban sentados a su alrededor») En Lucas se encuentra esta cristianización secundaria de ἀδελφός solamente en estos dos pasajes (6, 41s; 17, 3s), en Marcos nunca Con Marcos coincide el Evangelio de los Nazarenos en cuyas palabras de Jesus el vocablo «hermano» igualmente tiene el sentido amplio de «compatriota» cuando no designa al hermano carnal (J Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*³, Gutersloh 1963, págs 47-50 88s 89-91) un signo de tradición antigua

Marcos (4, 23), y, después de la imagen de la sal, solamente en Lucas (14, 35); finalmente Mateo la ofrece después de las palabras sobre Elías (11, 15) y como conclusión de su interpretación de la parábola de la cizaña (13, 43). El Evangelio de Tomás, en cambio, coloca esta llamada en la conclusión nada menos que en cinco parábolas;[381] sin duda, como llamada a los gnósticos a investigar el sentido oculto de las parábolas. Ya esta visión de conjunto muestra que esta llamada, en la mayor parte de los casos, será secundaria.[382]

4. La observación más importante que se deduce de la consideración de las interpretaciones secundarias y de las ampliaciones de la interpretación es *que se han añadido como conclusión, con preferencia en las parábolas, logia generalizantes.*[383] Donde se encuentran tales generalizaciones, son, en su mayor parte, secundarias en el contexto.[384] Nótese bien: ¡En el contexto! Con esto no se pretende que la autenticidad de estos logia sea dudosa, sino solamente que en su origen no fueron pronunciados como conclusión de las parábolas.[385] En favor de esto está el hecho de que los logia faltan totalmente en el Evangelio de Tomás. Con su ayuda se ha querido dar a las parábolas la aplicación más amplia posible. Un caso típico de esta tendencia se encuentra en la parábola de los trabajadores en la viña, que ha sido ampliada dos veces seguidas por medio de un logion generalizante (Mt 20, 16a.16b; cf. páginas 43s.46s); también la parábola secundaria de la puerta cerrada (Lc 13, 24-30, cf. págs. 118s) ha sido provista en v. 30 de un final generalizante. Según lo que hemos explicado en las páginas precedentes, las parábolas e imá-

[381] El gran pez (8), el rico insensato (63), los malos viñadores (65), la levadura (96), además al final del conglomerado de parábolas (21).

[382] Cf., por ejemplo, sobre Mt 13, 43, pág. 105.

[383] B.T.D. Smith, pág. 179.

[384] ¡No siempre! Cf. las consideraciones sobre Lc 14, 11, págs. 132s.

[385] También la exégesis católica se ha abierto a este conocimiento, cf. D. Buzy, *o. c* (cf. supra pág. 131, N. 369); M. Hermaniuk, *La parabole Évangelique*, Brujas-París-Lovaina 1947, passim.

genes siguientes parecen haber recibido una conclusión secundaria generalizante: [386]

Lámpara Mc 4, 22):	οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. («Porque no hay nada oculto sino para ser descubierto; ni nada escondido sino para ser puesto a la luz del día»).
Medida (Mc 4, 25): [387]	ὅς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὅς οὐκ ἔχει, καὶ ὅ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. («Porque al que tiene se le dará; y al que no tiene, aquello que tiene se le quitará»).
Portero (Mc 13, 37):	ὅ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε. («Y lo que os digo a vosotros, lo digo a todos, velad»).
Trabajadores en la viña (Mt 20, 16a. 16b):	1) οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι· («Ved cómo los últimos serán los primeros y los primeros los últimos»). 2) πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. («Porque muchos son los llamados y pocos los escogidos»).

[386] Las expresiones generalizantes estan comprendidas en la lista

[387] Cf pág 113

Viñadores homicidas (Mt 21, 44;[388] Lc 20, 18):	καὶ (Lc: πᾶς) ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον ταῦτον (Lc: ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον), συνθλασθήσεται. ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν. («Y el que (Lc: todo aquel) caiga sobre esta piedra se estrellará; y aquel sobre quien ella cayere quedará aplastado»).
Banquete de bodas (Mt 22, 14):	πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. («Pues muchos son llamados y pocos elegidos»).
Diez vírgenes (Mt 25, 13):	γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν. («Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora»).
Talentos (Mt 25, 29, par. Lc 19, 26):	τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. («Porque al que tiene se le dará y tendrá abundante; pero al que no tiene se le quitará hasta lo que tiene»).
El amigo a quien se pide ayuda (Lc 11, 10):	πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει ... («Porque todo el que pide recibe...»).
El rico insensato (Lc 12, 21):	οὕτως ὁ θησαυρίζων αὑτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν. («Esto mismo sucederá con aquel que atesora riquezas en lugar de hacer acopio de riquezas ante Dios»).

[388] Sobre la originalidad del versículo, cf. pág. 133, N. 376.

El administrador fiel (Lc 12, 48b):	παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν. («A quien se ha entregado mucho se exigirá mucho y a quien más se confió se reclamará más»).
La puerta cerrada (Lc 13, 30):	καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι. («Y mirad, hay últimos que serán los primeros, y hay primeros que serán los últimos»).
El mayordomo infiel (Lc 16, 10):	ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. («Quien es fiel en lo poco es también fiel en lo mucho; y quien en lo poco es infiel también es infiel en lo mucho»).
(Lc 16, 13):	οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν ... («Ningún servidor puede servir a dos amos...»).
El fariseo y el publicano (Lc 18, 14b):	ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.[389] («Pues todo aquel que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado»).

[389] A estos ejemplos se añade todavía Lc 14, 33 (οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν , = «así, pues, ninguno de vosotros»), en el caso de que el logion — como suponen la mayor parte de los comentadores — no pertenezca originalmente a la doble parábola del constructor de la torre y del rey que hace la guerra (por último F HAUCK en «ThWBNT», V, pág 752, 24-26, E FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954, pág 222) En la parábola doble se trata de la prueba de sí mismo y no del desprendimiento de sí mismo

Si se echa una ojeada a este material, se ve que en estas conclusiones generalizantes solo en casos aislados se trata de reglas de vida; predominantemente se trata de promesas, de amenazas y de advertencias escatológicas. El reconocer que estas conclusiones son secundarias en el contexto es de gran importancia para la inteligencia de las parábolas referidas, ya que el acento ha sido desplazado por la nueva conclusión y a menudo fundamentalmente; pero, aun en el caso de que la nueva conclusión coincida con el sentido de la parábola (Lc 18, 14b) o al menos se pueda adaptar (Lc 12, 21), sigue conservando su importancia este hecho porque las parábolas correspondientes, al añadirles una sentencia general, reciben un sentido moralizante que oscurece la situación original, la postura de lucha, la nitidez de la llamada escatológica, la severidad de la amenaza. La parábola de los trabajadores en la viña, que en la situación concreta quiere justificar la Buena Nueva frente a los que la critican (así es Dios, ¡tan bueno!), se convierte por medio de una conclusión generalizante (así serán los últimos los primeros y los primeros los últimos) en una instrucción universalmente válida sobre la jerarquía en el reino de los cielos o sobre la libertad de la gracia divina.[390] La parábola del administrador injusto, que a los que dudan los invita a comenzar de nuevo ante la crisis que amenaza, se convierte en un consejo moral de valor general por medio de la sentencia: «quien es fiel en lo poco es también fiel en lo mucho; y quien en lo poco es infiel también es infiel en lo mucho», etc.

El reconocer el carácter secundario de estas conclusiones generalizantes es importante también para comprender el conjunto de las parábolas. En estos logia añadidos al final habla el predicador o el maestro cristiano que explica la palabra del Señor.[391] En estas conclusiones, vemos cuán pronto se introdujo la tendencia de hacer útiles

[390] Cf. págs. 43-45.

[391] F. C. GRANT, *A New Book on the Parables*, en «Anglican Theological Review», 30 (1948), pág. 120.

las parábolas de Jesús para la comunidad, deduciendo de ellas un sentido general instructivo o moral. Es esa tendencia la que finalmente ha hecho de Jesús un maestro de sabiduría y que, como vimos en las páginas 23s, alcanza su máximo triunfo al final del siglo pasado con la exposición de las parábolas hecha por Jülicher. Lucas siguió principalmente este camino, para facilitar la aplicación de las parábolas en la predicación moral de la Iglesia, mientras que Mateo, para alcanzar el mismo fin, prefirió el empleo de la alegoría. De nuevo se precisa la tarea: sólo cuando la interpretación tiene en cuenta decididamente esta tendencia y la aparta, puede esperar descubrir el sentido original de las parábolas de Jesús.

* * *

Resumimos: Las parábolas tienen un doble lugar histórico. El lugar histórico original, como el de todas las palabras de Jesús, es su actividad en una situación precisa y concreta. Pero luego han «vivido» en la Iglesia primitiva. Conocemos las parábolas sólo en la forma que les ha dado la Iglesia primitiva y estamos ante la tarea de recobrar su forma original, en tanto cuanto podemos. Para esto ayuda el tener en cuenta varias leyes de transformación.

1. La traducción de las parábolas al griego trajo consigo inevitablemente cambios del sentido.
2. También ocasionalmente las imágenes son «traducidas».
3. Muy pronto observamos el gusto que hay por adornar las parábolas.
4. A veces pasajes de la Escritura o motivos de narraciones populares han influenciado la configuración de la materia de la parábola.
5. Parábolas que originalmente fueron dichas a los enemigos o a la muchedumbre la Iglesia primitiva las aplicó ampliamente a la comunidad.

6. El resultado ha sido que a menudo aparece un desplazamiento del acento hacia lo parenético, especialmente de lo escatológico a lo parenético.
7. La Iglesia primitiva refiere las parábolas a su situación concreta, que está caracterizada sobre todo por la misión y por la demora de la parusía, y, a partir de estos dos hechos, las interpreta y las amplía.
8. Al servicio de la predicación moral la Iglesia primitiva interpreta las parábolas alegóricamente en proporción creciente.
9. Reúne colecciones de parábolas; ocasionalmente se funden también dos parábolas.
10. Da un marco a las parábolas, que a menudo ocasiona un cambio del sentido; especialmente da a muchas parábolas un sentido universalmente válido mediante unas conclusiones generalizantes.

El análisis de las parábolas se hizo en las cinco primeras ediciones de este libro según estas leyes de transformación trabajando solamente la materia sinóptica. Mientras tanto, se dio a conocer el Evangelio de Tomás. Los resultados fueron confirmados de modo sorprendente, lo que muestra que el análisis fundamentalmente marchaba por buen camino.

Estas diez leyes de la transformación son diez medios auxiliares para descubrir el sentido original de las parábolas de Jesús, y para, aquí y allá, levantar un poco el velo —a menudo tan fino, a veces tan impenetrable— que se ha extendido sobre las parábolas de Jesús. ¡Vuelta a la ipsissima vox de Jesús! Esta es la tarea. ¡Qué gran regalo, cuando se logra, acá y allá, volver a encontrar el rostro del Hijo del Hombre detrás del velo! ¡Todo estriba en su palabra! ¡Sólo el encuentro con El da a nuestra predicación todo su poder!

3

El mensaje de las parábolas de Jesús

Si se tienen en cuenta las leyes de transformación descubiertas en el capítulo anterior y se intenta con su ayuda encontrar de nuevo el sentido original de las parábolas, resulta que la imagen de conjunto queda simplificada de modo sorprendente. Se ve que muchas parábolas expresan la misma única idea, sólo que en imágenes diferentes. Diferenciaciones que acostumbramos a hacer se muestran como secundarias. Unas pocas ideas capitales, sencillas, aparecen con toda su fuerza. Jesús no se cansa nunca de inculcar, en imágenes siempre nuevas, las ideas centrales de su mensaje. Por sí mismas se combinan las imágenes y parábolas en grupos, y precisamente se ponen de relieve diez grupos. Como un todo forman una síntesis completa del mensaje de Jesús. Antes de que intentemos presentarlos, nótese, una vez más, que en este trabajo la palabra parábola se entiende en el sentido amplio de *matla* en arameo (cf. págs. 24s).[1]

[1] En esta concepción amplia del tema, la materia que se ha de estudiar

1. La actualidad de la salvación

«Los ciegos ven,
los cojos andan,
los leprosos son sanados,
los sordos oyen,
los muertos resucitan,
se predica a los pobres la Buena Nueva»,

así responde Jesús al Bautista, prisionero en la cárcel, según Lc 7, 22 y Mt 11, 5. Esto no quiere decir que todos estos milagros fueran realizados en presencia de los enviados del Bautista prisionero, como si ellos tuvieran que anunciar a su maestro lo que habían vivido (así Lc 7, 21s);[2] el pasaje no quiere enumerar los milagros de Jesus,[3] sino que se trata de antiquísimas *imágenes del tiempo de la salvación*, que Jesús recoge:

«Entonces se abrirán los ojos de los ciegos
y los oídos de los sordos se abrirán;
entonces saltará el cojo como un ciervo,
y la lengua del mudo dará gritos de júbilo.
Brotará agua en el desierto,
arroyos en la estepa...» (Is 35, 5s).[4]

Las palabras de Jesús son precisamente una cita libre de este pasaje en combinación con Is 61, 1 (el evangelio para los pobres); la mención de los leprosos y de los muertos sobrepasa el texto de Is 35, 5s; esto quiere decir que la realización sobrepasa todas las esperanzas, espe-

toma una extension extraordinaria dada la riqueza de imagenes de los discursos de Jesus Por eso la integridad se intentara solamente en las parabolas detalladas

[2] Semejantemente tambien Mateo, que informa no por casualidad, antes de esto, de una curacion de un ciego (9, 27-31), de una curacion de un paralitico (9 1 8), de la curacion de un leproso (8 1-4) de un κωφος =«obtuso en algun sentido sordo mudo, sordomudo» (9 32 34) y de la resurreccion de un muerto (9, 18-26)

[3] Cf M DIBELIUS, *Jesus*, Berlin 1939, pag 65

[4] Cf tambien la continuacion 35, 7 10 ademas 29, 18, etc

ras y promesas.[5] ¡Un grito de jubilo de Jesús! ¡Ha llegado la hora! Los ciegos ven y los cojos andan y las aguas vivas corren por la tierra seca; ha llegado la salvación, el tiempo de maldición toca a su fin, el paraíso vuelve de nuevo, la consumación del mundo ha comenzado y se manifiesta de doble manera (como hace siempre el Espíritu): por los hechos y por la Palabra. Esto dice a Juan y añade: «Bienaventurado el que no tropieza en Mí» (Mt 11, 6; Lc 7, 23). Bienaventurado el que cree, a pesar de todas las apariencias contrarias.[6]

Muy relacionadas con esta imagen están otras palabras de Jesús, que toma igualmente de un pasaje de Isaías (61, 1s): «El Espíritu de Dios reposa sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a traer a los pobres la Buena Nueva, a anunciar a los cautivos la liberación y a los ciegos la vista, a libertar a los oprimidos, a proclamar un año de gracia de Dios» (Lc 4, 18s).[7] Ha llegado la hora. Hoy se ha cumplido esta palabra de la Escritura (Lc 4, 21). El Espíritu creador que, por culpa del pecado, se apagó con el último profeta de la Escritura,[8] sopla de nuevo sobre la tierra seca: la nueva creación ha comenzado. Los miserables oyen la Buena Nueva, las puertas de la cárcel se abren, los oprimidos respiran, los peregrinos ciegos están en la luz; el tiempo de salvación ha llegado.

«*La escatología realizada*»:[9] éste es el sentido de Mc 2, 19. A la pregunta de por qué sus discípulos no ayunan, contesta Jesús: «¿Pueden ayunar los invitados durante la boda?»[10] En el lenguaje simbólico oriental la *boda* es

[5] Observese tambien que Jesus omite el anuncio de la venganza de Dios (Is 35 4) cf pag 263, N 547

[6] J JEREMIAS *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh 1930 pags 19ss La cuestion de si se puede pensar en una pregunta mesianica del Bautista antes de la confesion de Pedro no tiene importancia aqui pues solo nos importa el logion de Jesus

[7] De nuevo (cf N 5) omite Jesus el anuncio de la venganza de Dios (Is 61 2) cf pag 263 N 547

[8] J JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, pags 13ss, BILL , II, pags 128ss, G FRIEDRICH en «ThWBNT» VI pags 841, 12s

[9] DODD, pág 198

[10] Mc 2 19 par Mt 9, 15, Lc 5, 34 La traduccion que se ha dado arriba esta fundamentada en pag 65 N 113

una imagen del tiempo de salvación; el Apocalipsis nos la ha hecho familiar: «Han llegado las bodas del cordero» (Ap 19, 7, cf. v. 9; 21, 2.9; 22, 17). El día de alegría ha llegado, el júbilo de la boda resuena. ¿Cómo concuerda esto con mortificación y lamentos? Ahora es la alegría de la boda; ¿cómo podrían ayunar mis discípulos?

Las palabras siguientes del paño nuevo y del vino nuevo (Mc 2, 21s par. Mt 9, 16s; Lc 5, 36-38; Ev.To. 47b) pudieron ser pronunciadas en otra ocasión; objetivamente los tres sinópticos las han colocado con razón junto a la imagen de la boda; pues las dos hablan de una manera absurda de obrar (utilizar un trozo nuevo, valioso, para reparar andrajos; [11] verter vino nuevo, en fermentación, en odres usados o deteriorados) y también emplean símbolos para el tiempo de salvación. En lo que se refiere a la imagen del paño, no es preciso ofrecer aquí el rico material de historia de las religiones para la comparación del cosmos con el manto del mundo;[12] basta la referencia a dos ejemplos del Nuevo Testamento. En Heb 1, 10-12, en conexión con Sal 102, 26-28, se describe cómo Cristo en la parusía dobla un manto viejo y extiende el nuevo cosmos. Todavía más claro es Hech 10, 11ss; 11, 5ss, donde Pedro, en la imagen de un mantel que está suspendido por las cuatro puntas y que contiene animales de toda clase, ve el nuevo cosmos restituido por Dios en su pureza. Tienda, mantel, manto son imágenes corrientes del cosmos. A este contexto pertenece Mc 2, 21: el tiempo del viejo mundo ha acabado; se parece al manto viejo que no vale la pena remendar con paño nuevo; el tiempo nuevo ha llegado.[13] Aquel a quien le parezca esta interpretación demasiado atrevida, puede recordar los numerosos casos en los que el vino, del cual habla el verso paralelo de Mc 2, 22, es

[11] Cf pág 37

[12] R EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich 1910; A JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*[4], Leipzig 1930, Indice, sub voce Weltenmantel, J JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh 1930, pags 25ss; H WINDISCH, en: «ZNW», 32 (1933), págs 69s; W STAERK, *Die Erlosererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart 1938, págs. 18s.

[13] Sobre la imposición del nuevo vestido como símbolo del tiempo de salvación, cf págs 160s

un símbolo del tiempo de salvación. También aquí pueden bastar algunos ejemplos bíblicos; los extrabíblicos son innumerables. Noé planta después del diluvio la viña en la tierra nueva (Gn 9, 20). En una cepa ata el redentor su asno; en vino lava su vestido; sus ojos están radiantes de vino (Gn 49, 11-12). Un racimo de uva traen los exploradores de la Tierra Prometida (Núm 13, 23s). Cuando en Jn 2, 11 se dice que Jesús manifestó su gloria en el milagro de Caná, también se piensa ahí que el vino es un símbolo del tiempo de salvación: dando el vino en abundancia, se manifiesta Jesús como el que trae este tiempo de salvación. Manto viejo-vino nuevo: lo viejo ha pasado; el tiempo de salvación ha llegado.[14]

Como las bodas y el vino, la recolección es una imagen utilizada en la Biblia para el tiempo de salvación.

La recolección es el tiempo de la gran alegría:

«Multiplicaste la alegría,
has hecho grande el júbilo,
y se gozan ante ti,
como se gozan los que recogen la mies,
como se alegran los que se reparten la presa» (Is 9, 3).
«Van y andan tristes, llorando,
los que llevan la semilla para arrojarla.
Vendrán alegres, jubilosos,
trayendo sus haces» (Sal 126, 6).

Especialmente la siega y la vendimia son símbolo del juicio final que introduce el tiempo de salvación.

«Meted la hoz, que ya está madura la mies.
Venid, pisad, que está lleno el lagar
y se desbordan las cubas, porque es mucha su maldad»,

[14] JOH. JEREMIAS, *Das Evangelium nach Markus*[2], Chemnitz 1928, pág. 46; JOACH. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh 1930, págs. 24ss. En este conjunto podría entrar también la historia de la mujer cananea (Mc 7, 24-30; Mt 15, 21-28). Como ha visto R. Hermann, la clave del coloquio de Jesús con la mujer que implora ayuda hay que verla en que ésta comprende que Jesús habla del banquete de la salvación. Su «gran fe» (Mt 15, 28) consiste en que, con las palabras de las migajas que los perros pueden comer, reconoce a Jesús como el portador del pan de vida (J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], Gotinga 1967, pág. 226).

exclama Joel mirando al juicio de los pueblos (4, 13). El Bautista contempla al juez que viene, como el que tiene el bieldo en la mano y recoge la cosecha (Mt 3, 12; Lc 3, 17). También Pablo compara el juicio final con la siega (Gál 6, 7s).

«Empuña la hoz y siega,
porque ya es la hora de la siega,
la mies de la tierra está ya seca»,

grita la voz del ángel al Hijo del hombre en el último libro de la Biblia (Ap 14, 15). Y el ángel con el fuego responde:

«Empuña tu hoz afilada
y corta los racimos de la viña de la tierra,
porque sus uvas están maduras» (14, 18)

¡Llegó la hora!, dice Jesús. No para sembrar, sino para recoger, envía a sus discípulos.[15] Los campos están blanquecinos (Jn 4, 35); siembra y cosecha coinciden (4, 36). «La mies es mucha, pero los trabajadores son pocos. Rogad, pues, al señor de la mies, que envíe trabajadores a su mies» (Mt 9, 37s; Lc 10, 2; Ev.To. 73). También trata del tiempo de la cosecha la pequeña *parábola de la higuera*, cuyos brotes y hojas anuncian el verano: «Cuando sus ramas están ya tiernas y comienzan a brotar las hojas, conocéis que ya se acerca el verano. Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas (ταῦτα), sabed: El está a la puerta» (Mc 13, 28s par. Mt 24, 32s; Lc 21, 29-31).[16] ¿Quién está a la puerta? ¡El Mesías! [17] ¿Y en qué se reconoce la proximidad de su venida? En el actual contexto la respuesta dice así: En los horrores que anunciarán el fin. Pero es dudoso que originalmente quisiera decir esto. Pues el contexto actual de la parábola (el discurso escatológico de las señales previas) es una composición secundaria y la imagen de la higuera apunta en otra dirección: la higuera verdeante es un signo de la bendición que viene (Jl 2, 22).

[15] Dodd, pág. 187; cf. supra pág. 97.
[16] Sobre la versión de Lucas: «Mirad la higuera y todos los árboles» (21, 29) cf. pág. 37.
[17] Lc 21, 31: el reino de Dios.

No en vista al terror de los ultimos tiempos, sino a los signos del tiempo de salvación, empleó Jesús la imagen. La higuera, pues, se diferencia de los otros árboles de Palestina, como el olivo, el roble, el algarrobo, en que pierde en invierno su follaje y parece como muerta por sus ramas desnudas, de modo que se puede observar en ella claramente la subida de la nueva savia.[18] Sus brotes, irrupción de la vida en la muerte, símbolo del gran misterio de la vida y de la muerte, son un signo precursor del verano. Igualmente, dice Jesús, el Mesías tiene también sus signos precursores. ¡Mirad los signos! La higuera muerta reverdece, surgen los brotes, el invierno ha pasado definitivamente, el verano está a las puertas, el pueblo de salvación es despertado a una nueva vida (Mt 11, 5); llegó la hora, la consumación final ha comenzado, el Mesías llama a la puerta (Ap 3, 20).

El tiempo de salvación ha llegado, pues *el Salvador está ahí,* ahora ya. Se ha encendido la luz.

Desgraciadamente no sabemos qué referencia dio Jesús a la imagen de la *lámpara sobre el candelero* (Mc 4, 21; Mt 5, 15; Lc 8, 16; 11, 33; Ev To 33b). Marcos y el Evangelio de Tomás, según el contexto, la relacionan con el evangelio; Mateo, con los discípulos (cf. 5, 16); Lucas, con la luz interior (cf. 11, 34-36; cf págs 199s) A partir de la exégesis, se puede emitir una hipótesis, quizá, sobre cuál era la aplicación original. ¿Qué quiere decir: «no se coloca la lampara bajo el celemín»? Si se tapa la lámpara de barro con una medida,[19] se apaga [20]

En las pequeñas casas de los labradores, muchas veces de una pieza única sin ventanas, que además no tenian chimenea,[21] se pudo emplear este método de apagar la lámpara; pues so-

[18] L FONCK, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*³, Innsbruck 1909, pág 456, M MEINERTZ, *Die Gleichnisse Jesu*⁴, Munster 1948, págs 67 73

[19] Μόδιος = *medida de 8,75 litros de capacidad, tambien «medida» en general* (cf S KRAUSS *Talmudische Archaologie*, II, Leipzig 1911, pag 395 y N 561), en este sentido se emplea aqui

[20] Shab 16 7, Tam 5 5, b Beça 22a Cf A SCHLATTER, *Der Evangelist Matthaus*, Stuttgart 1929, pag 149

[21] Varias versiones españolas (Nacar-Colunga Bover-Cantera Casiodoro de Reina) traducen '*ᵃrubba* Os 13, 3 por «chimenea», pero correctamente tiene que decir «portillo» (en la pared o en el techo)

plando surgía un humo y un olor molesto y podía originarse un incendio por las chispas (cf Shab 3, 6) Por consiguiente, podemos traducir según el sentido «No se enciende la lámpara para apagarla de nuevo en seguida ¡No! Debe estar sobre el candelero, para que alumbre a todos los habitantes de la casa (durante toda la noche, como todavía hoy es costumbre entre los labradores de Palestina)» (Mt 5, 15) Se comprende mejor el contraste fuerte encender/apagar, al que corresponde el análogo contraste de la sal (echar sal/arrojarla fuera, Mt 5, 13), si se supone que Jesús pronunció estas palabras *hablando de su misión,* en una situación en la que se le precavía de los peligros que corría y se le pedía que se cuidara (cf Lc 13, 31) Pero El no puede tomar precauciones La lámpara ha sido encendida, la luz brilla; ¡pero no para apagarla de nuevo en seguida!, no, ¡para alumbrar! [22]

Jesús de buen grado habló de su misión en el lenguaje simbólico de los oficios del salvador; [23] todas las imágenes que pertenecen a esta categoría tienen de común un sentido escatológico. Al rebaño, maltratado, sin pastor, a «las ovejas perdidas de la casa de Israel», es enviado el *pastor* [24] (Mt 15, 24, cf. 10, 6; Jn 10, 1-5), que busca y recoge la oveja perdida (Lc 19, 10),[25] que reúne la pequeña grey alrededor de sí (Lc 12, 32), da su vida por el rebaño (Mc 14, 27; Jn 10, 11ss), separará las ovejas de los cabritos (Mt 25, 32) y como pastor precederá a los suyos de nuevo después de la gran crisis (Mc 14, 28).[26] Para los enfermos ha venido el *médico* (Mc 2, 17). El *maestro* instruye a los discípulos sobre la voluntad de Dios

[22] Cf J JEREMIAS, *Die Lampe unter dem Scheffel,* en «ZNW», 39 (1940), págs 237 240 (reimpresa en JEREMIAS, *Abba,* págs 99 102)

[23] J JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender,* Gutersloh 1930, págs 32ss

[24] El dominador es representado ya en el antiguo Oriente con la imagen del pastor, cf J JEREMIAS ποιμην κτλ , en «ThWBNT», VI pag 485, 12 35

[25] Que la imagen del pastor está en la base de Lc 19, 10 (ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός=«a buscar y salvar lo que estaba perdido») se deduce de la observación de que se cita Ez 34, 16

[26] Προάγειν=«preceder» es en Mc 14, 28 un término tecnico del lenguaje de los pastores, el v 28 prosigue por tanto, la imagen del v 27 (cf pág 267) La antiguedad de Mc 14, 27 se deduce 1 de que la cita de Zac 13, 7 sigue el texto hebreo y no muestra ninguna clase de influjo de los LXX que difiere en este punto y 2 de la mención de la huida de los discípulos (cf «ThWBNT», VI, pág 492)

(Mt 10, 24; Lc 6, 40). El *mensajero* llama al banquete del tiempo de salvación (Mc 2, 17).[27] El *amo* reúne a la *familia Dei* alrededor de sí (Mt 10, 25; Mc 3, 35; Ev.To. 99) e invita a los convidados a su mesa (Lc 22, 29s); como *servidor* ofrece manjar y bebida (Lc 22, 27). El *pescador* pone a su servicio pescadores de hombres (Mc 1, 17). El *arquitecto* levanta el santuario del fin de los tiempos (Mc 14, 58; Mt 16, 18). El *rey* hace su entrada y el júbilo estalla a su alrededor (Mc 11, 1-10 par.), las piedras levantarían su voz acusando[28] a quien lograra callarse (Lc 19, 40). Ciertamente no se puede pasar por alto, en todas estas imágenes, que son autotestimonios claros para los creyentes, mientras que, para los que están fuera, dejan velado el misterio del oculto Hijo del hombre.[29]

Signo característico de la presencia del Salvador son los *dones de salvación de Dios*. Los cuerpos enfermos son sanados y la muerte ha perdido su terrible realidad; se ha convertido en sueño (Mc 5, 39). Se anuncia la Buena Nueva y se concede el perdón de los pecados, el gran don de los tiempos mesiánicos:[30] «Dios[31] te perdona tus pecados» (Mc 2, 5). De la multiplicidad de los dones del tiempo de la salvación, *uno* resalta especialmente en los textos: *el triunfo sobre Satán*. Como un relámpago ve Jesús caer sobre la tierra a Satán expulsado del cielo[32] (Lc 10, 18),[33]

[27] En Lc 5, 32 la imagen ha sido desplazada por la adición εἰς μετάνοιαν =«a la penitencia»

[28] «ThWBNT» IV pág 273, 31ss Cf Hab 2, 11

[29] E SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955, passim

[30] J SCHNIEWIND, en «Das Neue Testament Deutsch», 1 sobre Mc 2, 12

[31] La pasiva en Mc 2, 5 (ἀφίενται=«son perdonados») es una circunlocución del nombre de Dios Esta nota es de gran alcance, cf pág 253, N 495

[32] Cf Ap 12, 9

[33] Una concepción de este pasaje totalmente distinta es defendida por M VAN RHIJN, *Een blik in het onderwijs van Jezus*², Amsterdam 1927 (según A M BROUWER, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, pág 232) Toma Lc 10, 18 como una frase irónica de Jesus El sentido del fragmento de Lc 10, 17-20 seria, pues el siguiente Los discipulos llenos de alegria, informan que incluso los demonios los tenían que obedecer, cuando se enfrentaban con ellos con los plenos poderes de Jesus (ἐν τῷ ὀνόματί σου = «en tu nombre») (v 17) Pero Jesús ve el peligro de que los discipulos sobreestimen sus éxitos como exorcistas no se vence a Satán tan rápidamente Por eso contesta con ironia cortante «Y yo estaba viendo (en vuestro informe entusiasta) a Satanás que caía del cielo como un rayo» (v 18)

los espíritus impuros deben ceder ante el dedo de Dios (11, 20), los poseídos por Satán quedan libres (13, 16). El fuerte es sujetado, se le despoja de su botín (Mc 3, 27 par. Mt 12, 29; Ev.To. 35), pues ha venido Aquel «que debe tener a los fuertes como botín», el siervo de Dios, el triunfador.[34] En el encadenamiento del fuerte se ha pensado visiblemente en un acontecimiento concreto, claramente en la *tentación de Jesús*.

El análisis de los relatos sobre la tentación de Jesús muestra (Mc 1, 12s; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13) que las tres tentaciones que Mateo y Lucas agrupan tenían originalmente una existencia independiente; pues Mc 1, 12s muestra que la tentación en el desierto originalmente fue transmitida independiente; el Evangelio de los Hebreos hace sospechar lo mismo para la tentación en el monte.[35] Por eso se habla mejor de tres versiones del relato de la tentación que de tres tentaciones Las tres versiones (desierto, puerta del templo,[36] monte) tienen como objeto[37] el triunfo de la tentación de una falsa esperanza mesiánica. Puesto que esta tentación tiene su situación vital en el tiempo antes del viernes santo —en la Iglesia primitiva la tentación política no desempeñó ningún papel— no se puede sencillamente atribuir a la fantasía de la comunidad primitiva el núcleo de la historia de la tentación. Pero, a la vista de Lc 22, 31s, donde Jesús informa a sus dis-

Ciertamente ha dado a los discipulos autoridad sobre todo el poder del enemigo (v 19), pero no la obediencia de los demonios, sino algo totalmente distinto debe de ser el fundamento de su alegria que Dios (*ἐγγέγραπται*=«*estan escritos*» es una circunlocucion del nombre de Dios mediante la pasiva) ha inscrito sus nombres en el libro de la vida (v 20) Segun esta concepcion el v 18 por consiguiente advertiria a los discipulos para que no sobreestimasen la victoria sobre los demonios, exactamente como lo hace el v 20 La dificultad de esta interpretación radica en que la escueta version del v 18 no hace suponer un sentido irónico

[34] La versión de Lucas de este pasaje (11, 22) enlaza quiza directamente con Is 53, 12 (asi W GRUNDMANN, en «ThWBNT», III, pags 402ss)

[35] Cf E LOHMEYER, en «Zeitschrift fur systematische Theologie», 14 (1937) pags 619 650

[36] J JEREMIAS *Die «Zinne» des Tempels (Mt 4, 5, Lk 4, 9)*, en «ZDPV» 59 (1936), págs 206-208

[37] J SCHNIEWIND en «Das Neue Testament Deutsch» 2, sobre Mt 4, 1 11, F HAUCK, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, pags 60s, J JEREMIAS, *ibid*

cípulos de una lucha con Satán, se puede presumir que las palabras de Jesús están en el fondo de las diferentes versiones de la historia de la tentación, palabras que, en forma de *mašal*, informaban a sus discípulos del triunfo de la tentación de aparecer como Mesías político — quizá para preservarlos de la misma tentación.[38] Es decir: la historia de la tentación en sus diferentes variantes está muy cercana a Mc 3, 27; en el *mašal* de Jesús testimonia a los discípulos la misma experiencia que Mc 3, 27 opone a los enemigos: ¡Satán ha sido vencido! ¡Ahora, hoy! *¡Satana maior Christus!* [39]

Si se echa una ojeada al material, llama la atención que, en las palabras que anuncian la actualidad de la salvación, *sólo* encontramos imágenes. *Ninguna* de las parábolas pertenece aquí. No es ninguna casualidad. La narración detallada de una parábola la utilizó Jesús, como veremos en el próximo parágrafo, en primer lugar como una arma de discusión, y también como grito de amenaza y de alerta y como medio para ilustrar sus enseñanzas. Aquí, por el contrario, que se trata predominantemente de un puro anuncio del mensaje, prefirió Jesús, en la línea de los profetas del Antiguo Testamento (especialmente Isaías), la imagen breve.

2. *La misericordia de Dios con los deudores*

Llegamos a un segundo grupo de parábolas. Son las que contienen la Buena Nueva propiamente dicha. En sentido auténtico no dice solamente: el tiempo de la salvación ha llegado, el nuevo mundo está ahí, el salvador ha llegado,

[38] Cf T W MANSON, *The Servan Messiah*, Cambridge 1953 pag 55 La historia de la tentación es «una experiencia espiritual de Jesús, puesta en forma de narracion parabolica para la instruccion de sus discipulos»

[39] En Mc 3 27 Satan es el atacado, en Mt 4 1ss por el contrario, es el agresor, se trata meramente de una diferencia de la imagen, no del hecho en ambos casos se trata de su vencimiento

sino: ¡la salvación es enviada a los pobres! Jesús ha venido, ¡un salvador de los *pecadores!* Las parábolas pertenecientes a este grupo son las más conocidas y las más importantes; tienen, sin excepción, un rasgo especial, una nota especial del todo, que captamos cuando tenemos en cuenta a quién han sido dichas. La parábola de la oveja y de la dracma perdida fueron dirigidas a los escribas y fariseos que murmuraban (Lc 15, 2); la parábola de los dos deudores, al fariseo Simón (Lc 7, 40); las palabras de los enfermos, a los críticos de Jesús, los teólogos de orientación farisaica (Mc 2, 16); la parábola del fariseo y del publicano, igualmente a los fariseos (Lc 18, 9); [40] la parábola de los dos hijos, a los del sanedrín (Mt 21, 23). Las parábolas que tienen como objeto el mensaje de la salvación en sentido estricto —probablemente *sin excepción*— fueron dichas, no a los pobres, sino a los enemigos.[41] *Esta* es su nota especial, su situación vital: primariamente no son una presentación del evangelio, sino defensa, justificación, armas en la lucha contra los críticos y enemigos de la Buena Nueva, a los que subleva la predicación de Jesús, que Dios tenga que ver con los pecadores, y que se escandalizan especialmente de que Jesús se siente a la mesa junto con los despreciados. Pero, a la vez, las parábolas quieren ganarse a los enemigos. *¿Cómo justifica Jesús el evangelio frente a sus críticos?* Lo hace de una manera triple.

1. En primer lugar, en una serie de parábolas dirige la mirada de sus críticos *hacia los pobres* a los que anuncia la Buena Nueva. De forma lapidaria la *imagen del médico* formula su situación: «Los enfermos [42] tienen necesidad de médico» (Mc 2, 17). ¿Vosotros no comprendéis cómo puedo llamar en mi seguimiento a los despreciados? ¡Mirad! ¡Están enfermos, necesitan ayuda! Mas sobre ellos

[40] Cf sobre Lc 18, 9 pág. 172.

[41] La tendencia que hemos señalado en las págs. 42ss a hacer, de las parábolas dirigidas a los enemigos de Jesús y a la muchedumbre, parábolas a discípulos, no ha tomado parte en las parábolas arriba citadas. Esto pesa considerablemente en pro de los datos aislados sobre los oyentes.

[42] La palabra rara «los fuertes» (οἱ ἰσχύοντες, Mc 2, 17; Mt 9, 12) es una falsa traducción del arameo *beri'a*, que significa: a) fuerte, b) sano. Lucas con razón lo ha sustituido por οἱ ὑγιαίνοντες (5, 31).

dice la *parábola de los dos hijos* (Mt 21, 28-31).[43] Su conclusión[44] dice así: «En verdad os digo: ¡publicanos[45] y prostitutas[45] entrarán (en el juicio final)[46] en el reino de Dios antes que vosotros!» Los publicanos, cuya penitencia, según vuestra opinión, es casi imposible,[47] están más cercanos de Dios que vosotros, los piadosos. Pues ellos dijeron no al mandamiento de Dios, pero se han arrepentido y han hecho penitencia. Por eso entran en el reino de Dios; ¡vosotros no![48] Y todavía, por otra razón más amplia, están más cercanos de Dios que los piadosos, que no comprenden el amor de Jesús a los pecadores. Esto dice la pequeña *parábola de los dos deudores* (Lc 7, 41-43).

[43] La tradicion del texto está dividida, una parte (a) coloca delante al que dice que no (ℵCLZ sy^cur Orig Eus Chrys), otra al que dice que sí (BΘsa bo sy^pal) El proceso descrito en la parabola habla en favor de (a) el rechazo del hijo solicitado en primer lugar da pie al padre para dirigirse al segundo hijo De otro modo J SCHMID *Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Sohnen*, en «Vom Wort des Lebens» (Miscelanea de M Meinertz), Munster 1951, pags 68 84 Se apoya en la realidad historica que Jesus presenta los jefes del pueblo han negado la fe en primer lugar Puesto que ellos estan retratados en el que dice que si, tiene que ir este delante (pag 158) En apoyo de esto, se podría aducir también Mt 22, 1-14, donde también precede la invitación a los jefes del pueblo Sin embargo, podria meramente con esto caracterizarse el modo de pensar que ha conducido a la precedencia secundaria del que dice que si era considerado judio el que decia que si y quien decia que no era juzgado gentil y se seguia el orden historico

[44] Sobre el v 32 cf pags 98s

[45] El artículo tiene una significación generica y no lo traducimos (arameismo)

[46] Al προαγουσιν=«preceden» corresponde en arameo un participio, que es atemporal, el tiempo, por tanto, tiene que ser determinado a partir del contexto y del sentido En nuestro caso el participio tiene sentido futuro, pues todas las palabras de Jesus sobre la admisión en el reino tienen un sentido escatologico (H WINDISCH *Die Spruche vom Eingehen in das Reich Gottes*, en «ZNW», 27 [1928], pags 163-192) Cf W MICHAELIS, *Taufer, Jesus, Urgemeinde*, Gutersloh 1928, pag 66

[47] A causa de la dificultad del deber de restriccion, condicion previa de la penitencia y a causa de la codicia de los publicanos (BILL , II, pags 247ss)

[48] El προ en προαγουσιν no tiene sentido temporal, sino exclusivo A la objecion de W G KÜMMEL, *Verheissung und Erfullung*[2], Zurich 1953, pag 71, N 198 de que solo hay ejemplos de προάγειν en sentido temporal y no exclusivo, hay que responder para el vocablo arameo *'aqdem* (anticiparse) que esta en la base de προαγειν hay ejemplos con seguridad de significacion exclusiva junto a la temporal Cf , por ejemplo, Tg Job 41, 3 *man 'aqd^e minnani b^e' obade b^e-resit*=«¿quien se me anticipo en las obras de la creacion?» — naturalmente no solo temporal, sino exclusivamente O j Sanh 1 18c, 43 *'aqd^e mun leh had sabh b^e ibbur*=«prefirieron a un viejo que a el en la determinacion de la disposición», etc

Para la inteligencia de Lc 7 41 43 son importantes algunas observaciones exegeticas, de las que se deduce que el caso relatado en Lc 7, 36-50 tenia unos *antecedentes*

1) En la invitacion de Jesus por parte del fariseo se trata de un festin (κατεκλιθη=«se tendio», v 36) [49] es en honor de Jesus, pues Simon cuenta con la posibilidad de que Jesus sea un profeta, es decir que con El ha vuelto el espiritu que se habia extinguido [50] y el tiempo de la salvacion ha comenzado Puesto que era meritorio el invitar a una comida de sábado a maestros transeuntes, en particular si habian predicado en la sinagoga (cf, por ejemplo, Mc 1, 29-31),[51] podemos de todo esto concluir a la historia precede probablemente una predicacion de Jesús, que ha impresionado a todos, al anfitrion, a los invitados y también al huésped intruso, la mujer

2) La designacion de la mujer como ἁμαρτωλός=«pecadora» (v 37) la caracteriza o como prostituta o como mujer de un hombre que ejercia un oficio deshonroso [52] Teniendo en cuenta el v 49, es preferible la primera significación [53] Sin embargo, no se descubre lo que motiva las lágrimas de la mujer [54] Se echa de ver solo un agradecimiento sin límites, pues el beso en la rodilla o en el pie (v 38) es signo del más humilde agradecimiento, como se tributa al que nos salva la vida [55] Un detalle nos manifiesta cómo la mujer desborda de agradecimiento frente al salvador de su vida sin dudar [56] se quita el pañuelo de la cabeza y suelta sus cabellos para enjugar sus lágrimas, aunque para una mujer honrada era mayor deshonor el soltar el cabello delante de varones, [57] evidentemente está tan asustada de que sus lagrimas han manchado a Jesús, que olvida totalmente a los que le rodean En vv 37s se describe la expresion del más profundo agradecimiento —segun vv 41-43 47, por el perdon recibido—, lo que se confirma con una importante observacion linguistica· el hebreo, el arameo y el siriaco no tienen ninguna

[49] En las comidas ordinarias se esta sentado a la mesa cf J JEREMIAS *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], Gotinga 1967 pags 42s

[50] Cf pag 145

[51] F HAUCK *Das Evangelium des Lukas* Leipzig 1934 pag 102

[5] Cf pags 163s

[53] W MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu* Hamburgo 1956 pág 262 N 133

[54] A SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas* Stuttgart 1931 pag 259

[55] b Sanh 27b un hombre acusado de asesinato besa los pies al escriba a quien le debe la absolucion y la salvacion de la vida

[56] El aoristo ἐξέμαξεν =«enjugaba» (v 38) al lado del imperfecto que sigue marca el aspecto impulsivo de la accion

[57] Segun Tos Sota 5 9, j Git 9 50d era un motivo de divorcio

palabra para «dar gracias» y «agradecimiento»[58] Deben elegir palabras que en el contexto puedan incluir el sentimiento de agradecimiento, por ejemplo, *berek*, «bendecir (de agradecimiento)», en nuestro caso ἀγαπᾶν=«amo» De esta observacion linguistica se deduce que la pregunta de Jesús en el v 42 tiene precisamente el sentido· «¿Quién de ellos profesara un mayor agradecimiento?», asimismo que Jesús interpreta los actos de la mujer como un signo de agradecimiento (vv 44-46) y finalmente que tambien en el v 47 ἀγαπᾶν=«amo» significa el amor agradecido Con esto se establece, definitivamente, que en la frase discutida (v 47a) el perdon es lo primero (está claro en v 47b y en la parabola), es decir, que el ὅτι=«porque», en el v 47a, da motivo del reconocimiento· «Por lo cual te digo Dios[59] ha perdonado sus pecados, por muchos que sean,[60] porque (=lo que se ve en que) muestra tan gran agradecimiento (amor agradecido),[61] a quien Dios[59] poco perdona, su agradecimiento (amor agradecido) es pequeño» A esto, pues, ha precedido lo siguiente Jesús ha predicado y dado el perdon Sobre el trasfondo de estos antecedentes hay que entender la parábola de los dos deudores, con la que Jesús, frente a la crítica no formulada de Simon, justifica el que haya consentido dejarse tocar por la pecadora ¿Por que la tolera?

Muy sencillamente coloca uno junto a otro: deuda grande y pequeña deuda — gran agradecimiento y pequeño agradecimiento. Sólo los que saben lo que es una gran deuda pueden medir lo que significa la bondad. ¿No comprendes, Simón, que esta mujer, a pesar de la deuda de su vida, está más cerca de Dios que tú? ¿No notas que te falta lo que ella tiene: un gran agradecimiento? ¿Y que el agradecimiento que me muestra vale ante Dios?

2. Los que critican la Buena Nueva deben orientar su mirada no sólo a los pobres, sino también *a sí mismos*.

[58] P Joüon, *Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament*, en «Recherches de science religieuse», 29 (1939) pags 112 114

[59] 'Αφέωνται/ἀφίεται = «son perdonados» (v 47) la pasiva es una circunlocucion de la accion de Dios

[60] Al πολλαί incluyendo cf J Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], Gotinga 1967, pags 172-174, πολλοί, «ThWBNT» VI pags 536 545

[61] El aoristo ἠγάπησεν traduce aqui un «stative perfect» semita (M Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[2], Oxford 1954, pag 254), que tiene que ser traducido en presente «muestra agradecido amor»

En las parábolas que pertenecen a este grupo, la justificación del evangelio se convierte en la acusación más severa. Os parecéis al hijo que servilmente dice sí al mandato del padre, pero después rehúsa obedecerle (Mt 21, 28-31). Os parecéis a los viñadores que, año tras año, negaban a su señor la renta de la tierra y amontonaban ultraje sobre ultraje (Mc 12, 1-9 par.; Ev.To. 65).[62] Os parecéis a los invitados distinguidos que rechazaron bruscamente la invitación al banquete — ¿de dónde os tomáis el derecho de verter burla y escarnio sobre el miserable grupo que se sienta a mi mesa? (Mt 22, 1-10; Lc 14, 16-24; Ev.To. 64, cf. págs. 215ss).

3. Con todo esto, no hemos tocado aún el tercer punto de vista, el decisivo, que deja en la sombra todas las otras consideraciones, con el cual Jesús justifica el anuncio de la Buena Nueva a los despreciados y abandonados. Donde más luminosamente aparece es en la parábola *del hijo pródigo*, que más exactamente debiera llamarse la parábola *del amor del padre*[63] (Lc 15, 11-32).[64]

La parábola no es una alegoría, sino una historia sacada de la vida, como lo muestra la (perifrástica) designación de Dios en los vv. 18.21: «Padre, he pecado contra Dios y contra ti.» El padre no es, pues, Dios, sino un padre terrenal; sin embargo, se trasluce en algunos giros que en su amor es una imagen de Dios.[65]

V. 12: El hijo más pequeño reclama «la parte que le corresponde», es decir, según Dt 21, 17, una tercera parte de los

[62] Sobre el texto cf págs 86-95

[63] El padre, y no el hijo arrepentido, ocupa el puesto central También en otras ocasiones se han introducido designaciones inexactas e incluso erróneas de las parábolas de Jesús: cf pág 168, N 115; pag 191, N 217, pág 192, N 219; pág 184, N 181, pág 186, N 189

[64] Literatura: K BORNHÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gutersloh 1934, págs 103-137, J SCHNIEWIND, *Das Gleichnis vom varlorenen Sohn*, Gotinga 1940 (reimpresa en. J SCHNIEWIND, *Die Freude der Busse* [Kleine Vandenhoeck-Reihe 32], Gotinga 1956, págs 34-87); J JEREMIAS, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn*, en: «Theologische Zeitschrift», 5 (1949), págs. 228-231 (Recopilación de numerosos semitismos con vistas a la cuestión de la autenticidad)

[65] V 18 21: ἐνωπιόν σου=«contra ti», cf G DALMAN, *Die Worte Jesu*, I², Leipzig 1930, pág. 174; v. 20: ἐσπλαγχνίσθη=«se conmovió»; v 29: ἐντολή=«mandato».

bienes (el primogénito recibe doble que los demás hijos) La situacion legal era la siguiente [66] Había dos formas de transmision de bienes de padre a hijo por testamento y por donacion en vida En este último caso la regla era que el beneficiario recibia el capital en seguida y los intereses solo despues de la muerte del padre [67] Es decir El hijo recibe en el caso de donacion a) el derecho de propiedad (el padre no puede, por ejemplo, vender el campo legado), b) pero no el derecho a disponer (si el hijo vende, el comprador solo puede tomar posesion despues de la muerte del padre) y c) ni el usufructo (éste queda ilimitado para el padre hasta su muerte) A esta situacion legal corresponde que el hermano mayor sea designado como el único futuro propietario (v 31), a pesar de que el padre goza del usufructo (vv 22s 29) El hijo menor, por el contrario, exige en el v 12 no solamente el derecho de propiedad (a), sino también el derecho de disponer (b), quiere ser indemnizado y organizarse una vida independiente [68]

V 13 Συναγαγὼν πάντα=«recogiendo todas las cosas» después que habia transformado todo en dinero [69] Ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν=«partio para un pais lejano» emigro Se calcula que la diáspora contaba con más de cuatro millones, frente a una población judia en Palestina, a lo sumo, de medio millón, [70] esto nos muestra la amplitud de la emigración favorecida por las seductoras condiciones de vida en las grandes ciudades comerciales de Levante, asi como por las frecuentes carestias en Palestina [71] Es claro que el hijo menor es soltero, [72] esto permite deducir su edad la edad normal de contraer matrimonio un varón era de 18 a 20 años [73]

V 15 El cambio no indicado de sujeto (ἐκολλήθη/ἔπεμψεν) es un semitismo Tiene que tratar con animales impuros (Lv 11, 7), no puede santificar el sábado, es decir, ha caido lo más

[66] BILL, III pág 550

[67] b B B 136a

[68] D DAUBE ha mostrado algun ejemplo de indemnización en los tiempos talmudicos *Inheritance in two Lucan Pericopes*, en «Zeitschrift der Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte rom Abt» 72 (1955) pag 334 con Tos B B 2, 5, b B B 47a

[69] BAUER, *Worterbuch*, col 1549

[70] A v HARNACK *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I[4] Leipzig, 1924, pág 13, J JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3], Gotinga 1962, págs 231s

[71] Una recopilación en J JEREMIAS *ibid*, 157 161

[72] K BORNHAUSER *o c* (cf supra pag 158 N 64), pag 105

[73] BILL, II, pág 374 N a

bajo posible y practicamente se ve obligado a negar su religion constantemente [74]

V 16 'Επεθύμει de nuevo un cambio de sujeto ¿Por qué no toma el pienso de los cerdos? La respuesta se deduce de la siguiente traduccion «Y él bien hubiera querido [75] llenar el vientre [76] con las algarrobas con las que se alimentan los cerdos (es decir si no le hubiese repugnado tanto), pero nadie se las daba (es decir para comer) »[77] Asi tenia que robar su alimento [78]

V 17 Εἰς ἑαυτον δε ἐλθων=«el se volvio hacia si mismo», «él fue hacia si» es en hebreo y en arameo [79] una expresion que significa «hacer penitencia»

V 18 'Αναστας πορευσομαι=arameo *ᵃqum wᵉ ezel*, Tg 2 Sam 3, 21=voy a abrirme en seguida

V 19 'Ως ενα τῶν μισθιων σου=«como uno de tus jornaleros» después del arreglo ya no tiene ningun derecho, ni siquiera a alimentacion y vestido Ambas cosas quiere ganarselas

V 20 Δραμών=«corriendo», esto es desacostumbrado para un oriental de edad y es poco digno, aunque tuviera tanta prisa [80] Κατεφιλησεν αὐτόν=«le beso largamente», el beso es un signo del perdon (2 Sam 14, 33)

V 21=18s hasta las palabras finales ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθιων σου=«tratame como a uno de tus jornaleros» el padre no le deja pronunciar estas palabras y transforma en todo lo contrario las palabras que quedan sin pronunciar trata al que regresa al hogar no como a un jornalero, sino como a un invitado de honor

V 22s Tres ordenes, con las cuales compárese Gn 41, 42 Jose recibe, en la investidura como gran visir del faraon, un anillo, un vestido de tela preciosa y una cadena de oro 1) El vestido de fiesta (στολην τὴν πρώτην) está en primer lugar, significa en Oriente una alta distincion No se conocen condecoraciones si el rey quiere distinguir a uno de sus dignatarios, le regala un vestido lujoso, el revestirse de un nuevo vestido es, por eso,

[74] b B Q 82b, «¡Maldito sea el hombre que cria cerdos!»

[75] Επεθυμει=«deseaba» con infinitivo es una peculiaridad estilistica de la fuente de Lucas que ofrece la expresion cuatro veces (15 16, 16 21, 17 22, 22 15) Mt 13 17 y Lc 17 22 expresan un deseo insatisfecho igualmente en los otros tres pasajes cf pag 224 y J JEREMIAS *Die Abendmahlsworte Jesu*[4] Gotinga 1967 pag 200

[76] La burda expresión ha sido suprimida en muchos manuscritos

[77] Completado segun propuesta de A Fridrichsen

[78] J SCHNIEWIND *o c* (cf supra pag 158 N 64) pag 58

[79] BILL II pag 215 cf I pags 261ss

[80] L WEATHERHEAD *In Quest a Kingdom* Londres 1943 pag 90

símbolo del tiempo de salvación[81] Con otras palabras se le distingue como invitado de honor 2) Anillo y calzado el anillo es un sello, como muestran las excavaciones, su transmisión significa transmisión de plenos poderes (cf 1 Mcb 6, 15) El calzado es un lujo, el hombre libre lleva calzado El hijo no debe andar ya más descalzo como un esclavo 3) Por lo general, se comía carne raramente Para ocasiones especiales se tenía preparado un ternero Su matanza significa una fiesta de alegría para la casa y la servidumbre y la acogida solemne en la mesa familiar del hijo que ha vuelto a casa Las tres órdenes son la manifestación visible del perdón y del restablecimiento de la situación de hijo Todo esto tenemos que tener en cuenta

V 24 Dos imágenes muy realistas, en paralelismo sinónimo, las dos describen el cambio es resurrección del muerto y recuperación de la oveja perdida del rebaño

V 25 Al banquete sigue la música (cantos ruidosos acompañados de palmas) y el baile de los varones[82]

V 28 'Εξελθών=«salió» el padre abandona una vez más la casa, como en el v 20 Παρεκάλει (imperfecto después del precedente aoristo)=«le hablaba amistosamente», «le decía buenas palabras»

V 29 El hijo mayor apostrofa y cubre de reproches a su padre

V 30 Niega el nombre de hermano al que ha vuelto al hogar, οὗτος=«éste» es aquí despectivo como en Mt 20, 12, Lc 18, 11, Hech 17, 18

V 31 La contestación (de modo distinto al v 29) es especialmente afectuosa τέκνον=«mi querido hijo»

V 32 'Εδει=«era preciso» no es real («tenía que organizar una fiesta», disculpándose), sino irreal («tú tienes que estallar de júbilo y alegrarte» reprochando) El que ha encontrado el hogar es, sin embargo, tu hermano[83]

La parábola describe en magnífica sencillez· *Así es Dios*, tan bueno, tan indulgente, tan lleno de misericordia, tan rebosante de amor Se alegra del regreso del pródigo como el padre que organiza un festín Sin embargo, se ha descrito con esto solamente el contenido de la primera

[81] Cf supra pag 146

[82] Cf el saltar en Lc 6 23

[83] Οὗτος es en el v 32 (de otro modo que en el v 30 vid supra) un demostrativo superfluo cf pag 50 N 61

parte (vv. 11-24): la parábola, no obstante, tiene dos puntos culminantes: describe no sólo el regreso del hijo menor, sino también la protesta del hijo mayor, y esta división en dos partes queda subrayada porque cada una de las partes concluye con el mismo logion, casi a modo de estribillo (vv. 24.32). Puesto que la primera parte es en sí misma algo completo, aparece la segunda, a primera vista, como superflua. Pero nada nos autoriza a considerar la segunda parte como una añadidura. Tanto lingüísticamente como en su contenido, se mantiene totalmente en el marco de la narración, sin alegorizar y sin desplazar el sentido; es preparada por 15, 11 y tiene su análogo en la contraposición de los dos hijos en Mt 21, 28-31. ¿Por qué la añadió Jesús? Hay sólo una respuesta: a causa de la situación concreta. La parábola fue dicha a hombres que se parecían al hermano mayor, es decir, a hombres que se escandalizan del evangelio. Hay que llegarles a la conciencia. A *ellos* les dice Jesús: Así de grande es el amor de Dios para con sus hijos perdidos y vosotros sois melancólicos, despiadados, desagradecidos y justos ante vuestros ojos. ¡Sed, sin embargo, también misericordiosos! ¡No seáis insensibles! Los muertos de espíritu resucitan; los que andaban perdidos encuentran el hogar; ¡alegraos conmigo! Como en las otras tres parábolas con dos puntos culminantes el acento recae sobre el segundo.[84] La parábola del hijo pródigo es, por tanto, primariamente no una proclamación de la Buena Nueva a los pobres, sino una justificación de la Buena Nueva frente a los que la critican. La justificación de Jesús es que el amor de Dios es ilimitado. Pero Jesús no se queda en la apología. La parábola se detiene bruscamente, la salida permanece abierta. En esto puede reflejarse la realidad ante la que Jesús se enfrenta.[85] Los oyentes de Jesús están en la situación del hijo mayor, que tiene que decidirse, si quiere obedecer a la petición del padre y alegrarse con él. Jesús no quiebra todavía la

[84] Vid. sobre Mt 20, 1-15 págs. 48s; sobre 22, 1-14 pág. 80; sobre Lc 16, 19-31, págs. 226s.

[85] TH. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas*[3-4], Leipzig-Erlangen 1920, pág. 564.

caña sobre ellos, aún tiene esperanza; quiere ayudarlos a superar su escándalo ante el evangelio, a reconocer cómo los separa de Dios su falta de amor y su justicia ante sí mismos y a encontrar la gran alegría que trae el evangelio (v. 32a). La justificación de la Buena Nueva se convierte en reproche y en solicitación para ganar el corazón de sus críticos.

El hecho de que Lc 15, 11-32 primariamente sea una parábola apologética, con la que Jesús justifica, frente a los que le critican, el sentarse a la mesa con los pecadores (vv. 1s), tiene una importante consecuencia.[86] Jesús justifica, como hemos visto, su comportamiento escandaloso, diciendo en la parábola: «El amor de Dios para con los pecadores que buscan el hogar es sin límites Yo obro como corresponde a la naturaleza y a la voluntad de Dios » *Jesús pretende, por tanto, actualizar en su proceder el amor de Dios a los pecadores arrepentidos*. Con esto se descorre el velo de la parábola, que de ningún modo contiene una declaración cristológica, sino una afirmación velada de los plenos poderes: Jesús reclama para sí que El obra en lugar de Dios, que es el representante de Dios.

Estrechamente relacionadas con la parábola del hijo pródigo están el par de parábolas[87] *de la oveja perdida* (Lc 15, 4-7; Mt 18, 12-14) y *de la dracma perdida* (Lc 15, 8-10).[88]

V 2 Jesús ha acogido a publicanos y «pecadores» (προσδέχεται)[89] Como «pecadores» se designaba 1 a la gente que llevaba una vida inmoral (por ejemplo, adúlteros, tramposos, Lc 18, 11) y 2 a aquellos que ejercían una profesión deshonesta (es decir, una profesion que conduzca notoriamente a la mala fe o la inmoralidad) y a los cuales por ello se los privaba de los derechos civiles (ingreso en la administracion, testigos en juicio);

[86] E FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, en «Zeitschrift fur Theologie und Kirche» 53 (1956) pags 210-229, aqui pág 219 (reimpresa en E FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* [*Gesammelte Aufsatze* II], Tubinga 1960, págs 143 167)

[87] Vide supra pag 113

[88] Sobre la parabola de la oveja perdida vid págs 49ss

[89] Cf pag 274 N 590

este era el caso, por ejemplo, de los publicanos, recaudadores de impuestos, pastores, borriqueros, vendedores ambulantes curtidores)[90] La pregunta de los fariseos y escribas ¿por que Jesus acepta comer con tales hombres?, no es una expresion de asombro sino una acusacion contra Jesus — El es un hombre impio — y con ello una invitacion a sus seguidores a separarse de El

V 4-10 El par de parabolas con que Jesus contesta empalma con la contraposicion hombre/mujer y tambien con rico/pobre El propietario de un rebaño no es precisamente un hombre muy rico La cuantia de un rebaño oscilaba, entre los beduinos, de 20 a 200 cabezas de ganado menudo,[91] 300 cabezas eran, para el derecho judio un rebaño desacostumbradamente grande[92] Como propietario de 100 ovejas, tenia, pues el hombre un rebaño de cuantia mediana, lo cuida el mismo (asi tambien Jn 10, 11s), no puede permitirse ningun mercenario Aunque no es un creso, sin embargo es hombre de buena posicion, comparado con la pobre viuda

La parabola de la *oveja perdida* dice asi en el Evangelio de Tomas (107) «Jesus dijo El reino se parece a un pastor que tenia cien ovejas Una de ellas se perdio —la mayor— Dejo las noventa y nueve y busco esta una, hasta que la encontro Cuando el se habia fatigado, dijo a la oveja Te amo mas que a las noventa y nueve» En Lucas se entiende como una cuestion única, que abarca hasta el v 6 La comparacion de Lc 15, 4-7 con Mt 18, 12 conduce a un gran numero de variantes (por ejemplo, ἐν τῇ ἐρήμῳ, Lc 15, 4 // ἐπι τὰ ὄρη, Mt 18, 12=*betura*=«en la montaña»)[93]

V 4 Τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν=«quién de vosotros» los pastores se contaban entre los ἁμαρτωλοί=«pecadores», porque eran sospechosos de apacentar sus rebaños en campos ajenos y de sustraer del producto del rebaño,[94] esto no impide a Jesús utilizar al propietario de un rebaño para ilustrar la conducta de Dios Καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν εν=«y pierde una de ellas» el pastor de Palestina tiene la costumbre de contar su rebaño cuando, al atardecer, lo conduce al redil, para cerciorarse de que ningun animal se ha extraviado El numero 99 indica que habia te-

[90] J JEREMIAS *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3] Gotinga 1962 pags 337 347

[91] G DALMAN *Arbeit und Sitte,* VI Gutersloh 1939, pag 246 Cf Gn 32 14, sendos rebaños de cabras y ovejas de 220 cabras

[92] Tos B Q 6 20

[93] Cf sobre el fundamento arameo de la tradicion ademas pags 49ss

[94] J JEREMIAS *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3] Gotinga 1962, pags 338 340 345s

nido lugar el recuento[95] Καταλείπει τα ἐνενήκοντα ἐννέα=«abandona las noventa y nueve» los conocedores de Palestina testimonian unanimemente que queda del todo excluido que, sin mas ni mas, un pastor abandone a su suerte el rebaño[96] Cuando tiene que buscar un animal perdido, entrega el rebaño a los pastores que con el comparten el redil (Lc 2, 8, Jn 10, 4s) o lo conduce a una cueva El joven pastor Mohammed ed-Dib, que descubrio la cueva n.º 1 de Qumrán, conto su rebaño excepcionalmente a las 11 de la mañana porque habia omitido dos veces el recuento habitual de la tarde, y pidio a los dos pastores con los que acostumbraba ir a pastorear que atendiesen su rebaño (55 animales), cuando se marcho a buscar la cabra perdida[97] 'Εν τῇ ἐρήμῳ=«en el desierto» ἡ ἔρημος=«el desierto» significa aqui el redil o el lugar para pastar en la montaña solitaria Πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός=«para irse tras la que se ha perdido» en el Evangelio de Tomás la búsqueda infatigable del pastor viene motivada porque se ha perdido precisamente la oveja mayor y más valiosa, a la que ama más que a todas las demas Con esto hay un malentendido en la parabola, como lo muestra la comparacion con Mateo y Lucas y, ademas, todo el conjunto de la predicacion de Jesús Pues en Mateo la aplicacion en el v 14 habla de «uno de los mas pequeños» (cf pág 50), en Lucas los datos de la situacion y el v 5 hacen pensar, al hablar de la oveja perdida, en un animal especialmente debil No el gran valor del animal impulsa al pastor a la búsqueda, sino sencillamente el hecho de que le pertenece y que sin su ayuda no encontrará el camino de vuelta al redil

V 5 Cuando se dice que el pastor «coloca sobre sus hombros» la oveja encontrada (en Mateo falta), no es influjo del Hermes Kriophoros sobre Lucas, sino un rasgo de la vida cotidiana en Oriente Una oveja perdida del rebaño, que ha andado errando, acostumbra a echarse desanimada y no se le puede hacer mover, levantar y correr No le queda al pastor otra solucion que llevarla encima, lo que, para grandes trayectos, solo es posible si la coloca sobre los hombros, es decir, alrededor del cuello,[98] agarra las patas delanteras con una mano y las traseras

[95] E F F Bishop *The Parable of the Lost or Wandering Sheep*, en «Anglican Theological Review» 44 (1962), pag 50

[96] Bishop, *ibid*, pág 50s, pág 52 N 35, pág 57

[97] W H Brownlee, *Muhammad ed Deeb s Own Story of His Scroll Discovery*, en «Journal of Near Eastern Studies», 16 (1957), pag 236

[98] Cf A M Brouwer, *De Gelijkenissen* Leiden 1946, págs 225s en parte segun van Koetsveld

con otra o, si quiere tener una mano libre para el cayado, sujeta las cuatro patas con una mano delante de su pecho[99]

V. 6: En συγκαλεῖ=«reúne» (6, 9), se podría pensar en la organización de una fiesta (cf. v. 23).[100]

V. 8: En la parábola de la *dracma perdida*, que se debe leer igualmente como una cuestión única hasta el v. 9, las diez dracmas recuerdan, a los conocedores de la Palestina árabe, el tocado femenino, guarnecido de monedas; este adorno pertenece a la dote, representa su propiedad más preciosa y no se lo quitan ni durante el sueño;[101] de hecho, la Tosefta menciona que los denarios de oro eran empleados como adorno.[102] La mujer era muy pobre; pues diez dracmas eran un adorno extremadamente modesto, en comparación con los cientos de monedas de oro y plata que hoy día en Oriente llevan muchas mujeres como adorno en la cabeza.[103] La mujer «enciende una luz», no porque es de noche, sino porque en su pobre casa, sin ventanas,[104] entra poca luz a través de la puerta baja, y «barre la casa» con una palma,[105] porque el suelo es rocoso y, al barrer, se puede oír sonar la moneda en la oscuridad.

V. 9: En caso de que συγκαλεῖ=«reúne» haga pensar en la organización de una fiesta, se trataría, en la pobre mujer, de un modesto agasajo a las amigas y vecinas.

Las dos parábolas concluyen con una frase que contiene una perífrasis del nombre divino, ya que se debía evitar hablar de sentimientos de Dios. Lc 15, 7, según esto, tiene que traducirse: «Así *Dios* (en el juicio final) se alegrará más por un pecador[106] que ha hecho penitencia,[107]

[99] Material abundante de 1000 a C hasta 400 p C, en TH KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, I, en: «Jahrbuch für Antike und Christentum» I (1958), pags 20 51, y apéndice con ilustraciones; además G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, VI, Gütersloh 1939, figura 35.

[100] Cf *qara* c Acc., por ejemplo, 1 Re 1, 9s

[101] A M BROUWER, *o c*, pag 226; E F F BISHOP, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, pág. 191 [102] Tos M Sh 1 1

[103] G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, V. Gutersloh 1937, pag 328, describe un ejemplar: 244 monedas; peso del casquete con monedas, 2,130 kg

[104] Vid pág 149

[105] S KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, I, Leipzig 1910, pág 77

[106] Obsérvese la aliteración. *hedwa* (alegría), *had* (un), *hat*^{e}*ja* (pecador), cf M BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, pág 141.

[107] El participio semita es atemporal y recibe su sentido del verbo que rige la frase En nuestro caso el (escatológico) ἔσται exige que el participio μετανοοῦντι = «que se convierte» sea entendido como pretérito

que por noventa y nueve hombres justos (δίκαιοι), que no han cometido un pecado grave»[108] (o, según Mt 18, 14: «Así *Dios* tiene su complacencia en que no se pierda ninguno de los más pequeños»);[109] de un modo semejante hay que traducir Lc 15, 10: «Así, os digo, se alegrará [110] *Dios* [111] por un pecador que hace penitencia.» El *tertium comparationis* es en Lc 15, 4-7 no la relación íntima entre el pastor y el rebaño (así en Jn 10, pero no es aplicable a Lc 15, 8-10), ni tampoco la infatigable búsqueda (así Mt 18, 12-14 en el contexto actual),[112] sino sólo y únicamente la alegría por encontrar lo perdido. «Volver a encontrar proporciona una alegría inmensa.»[113] Así como el pastor se alegra de haber recogido la oveja y la pobre mujer de haber encontrado la dracma, así se alegrará Dios. El futuro de Lc 15, 7 hay que entenderlo escatológicamente: Dios se alegrará en el juicio final, cuando, junto a los muchos justos, pueda también anunciar la absolución a uno de los pequeñuelos, a un pecador arrepentido; El se alegra más por esto. *Así es Dios.* Quiere la salvación de los perdidos, pues le pertenecen; su andar errantes le ha dolido y El se alegra del retorno al redil. Es la «alegría soteriológica» de Dios,[114] de la que Jesús habla, la alegría de perdonar. Esta es la apología de Jesús sobre el evangelio: porque Dios es de una tan incomprensible misericordia, que su mayor alegría consiste en el perdón: por eso mi oficio de salvador es arrebatar el botín a Satanás y recoger a los perdidos. Una vez más: Jesús, ¡el representante de Dios! (cf. pág. 163).

[108] Este debe ser el sentido de οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας

[109] Sobre el fundamento de las traducciones vid pags 49ss

[110] Al γινεται corresponde un imperfecto arameo, que tiene que ser traducido en futuro, de modo analogo que el εσται en Lc 15, 7

[111] En γινεται χαρα ἐνωπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ = «habrá fiesta entre los ángeles de Dios» confluyen dos circunstancias del nombre de Dios 1 οἱ ἄγγελοι, 2 ἐνωπιον τοῦ θεοῦ = «ante» Dios estan los ángeles)

[112] Cf sobre esto pag 50

[113] E LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*[4], Gotinga 1966, pág 72

[114] E G GULIN, *Die Freude im N T*, I, Helsinki 1932, pag 99

En la *parábola del patrono generoso* (Mt 20, 1-15),[115] como vimos en pags 42ss, se trata también de la justificación de la Buena Nueva frente a los que la critican

V 1 Tenemos ante nosotros una parabola con un comienzo en dativo «asi sucede en el reino de Dios»[105] Este no es equiparado con el patrono, ni con los trabajadores, ni con la viña, sino — como sucede frecuentemente — se compara su aparición con un arreglo de cuentas[117] El reino de Dios, por consiguiente, es pensado escatologicamente, también en Mt 20, 1, como a lo largo de la predicacion de Jesús "Αμα πρωῒ al salir el sol

V 2 Un denario[118] es el jornal habitual de un jornalero[119]

V 3 «A la hora tercia»=A las 8-9h[120] 'Εστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ =«estaban en la plaza» ἑστῶτας tiene aqui el sentido debil de «estarse», como en Jn 1, 26, 18, 18, Mt 13, 2 Ningún oriental *está de pie* largas horas en la plaza del mercado[121] Están sentados en el mercado sin hacer nada y charlando

V 4 Δίκαιον=«lo que es justo y equitativo» deben comprender con esto que su salario será una fracción del denario

V 6 Que el patrono busque entre 4 y 5 de la tarde todavia nuevos trabajadores muestra que el trabajo urgia sobre manera La vendimia hay que terminarla antes de que empiece la época de las lluvias con sus frias noches, con una buena cosecha la carrera contra reloj podia ser critica La pregunta del v 6b no es admiración, sino reproche

V 7 la falsa excusa encubre su indolencia tipicamente oriental[122]

V 8 el pago del salario a la noche es algo tan completamente normal (Lv 19, 13, Dt 24, 14s), que la orden especial

[115] El patrono es la persona principal, el nombre que se le da corrientemente a la parabola («los obreros de la viña») oculta este hecho (cf pág 158 N 63)

[116] Vid pags 124ss

[117] Mt 25 14ss par Lc 19 12ss, Lc 16 2, cf Mt 6 2 5 16, 24 45ss par Lc 12 42ss Mt 18 23ss, cf pags 254s

[118] 'Εκ es como en Mt 27 7, Hech 1 18 una circunlocución del genitivo de precio

[119] BILL I, pág 831 (Ejemplos)

[120] Aunque como comienzo del dia se consideraba la puesta del sol (cf la «santificación» del sabbat el viernes por la noche), no se contaban las horas sino a partir de la salida del sol De modo comprensible puesto que no habia relojes La noche por el contrario no se dividia en horas, sino en tres (Lc 12 38) vigilias (cf pag 34 especialmente N 13)

[121] P JOÜON, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ*, Paris 1930 pág 122

[122] Vid pags 47s

muestra que el amo de la viña tiene alguna intencion Esta intencion especial no consiste seguramente (como pudiera parecer a primera vista) en que los ultimos deban recibir en primer lugar el jornal, sino en el pago del jornal entero a todos sin excepcion [123] 'Απόδος τον μισθον quiere decir, por tanto «paga el jornal (completo)», y ἀρξαμενος ἀπό tiene quiza la significacion restringida de «inclusive» [124]

V 11 *Κατὰ τοῦ οἰκοδεσποτου*=«*contra el amo*» el *amo no* está presente quizá Avanzan hacia su casa renegando en voz alta [125]

V 12 Οὗτοι=«estos» por la fuerza arrastran consigo a los privilegiados compañeros de trabajo que no tenian ningun motivo para participar voluntariamente en la accion de protesta [126] En su indignacion, dan libre curso a sus recriminaciones (cf Lc 15, 29) Se les acaba de hacer una crasa injusticia doble 1) Han tenido que fastidiarse durante doce horas, los otros solamente [127] durante una hora 2) Han tenido que trabajar durante el calor del siroco, los otros con el frescor de la tarde La duracion y la dificultad de su trabajo les dan derecho a reclamar un jornal mas elevado

V 13 'Ενί =*had*=τινί=«a uno de ellos» (cf pag 242) escoge al que más chillaba [128] 'Εταῖρε =«amigo» ellos han omitido el llamar al amo por su nombre o por su titulo, el amo le *averguenza por el modo de llamarlo (cf Lc 15, 31* y pag *161)* Con ἑταῖρε se habla a alguien cuyo nombre no se conoce [129] la manera de llamarle es a la vez amable y llena de reproche «amigo mio», «compañero» En los tres pasajes en que aparece en el Nuevo Testamento (Mt 20, 13, 22, 12, 26, 50) aquel a quien se habla se ha hecho culpable de algo [130] *Οὐκ ἀδικῶ σε* (cf Lc 18, 11, ἄδικοι =«estafadores») «no te estafo»

V 14 Καὶ ὕπαγε=«y vete» Tú no tienes nada que buscar aqui Θέλω es mi voluntad

V 15 'Εν τοῖς ἐμοῖς se traduce la mayor parte de las veces «con lo mio» (ἐν=*b*^e instrumental), sin embargo, seria de

[123] Cf Julicher II pag 462 Vide supra pags 44s
[124] Vid pag 45 N 41
[125] Jülicher, II, pág 463
[126] *Ibid*
[127] Sobre el «solamente» cf pag 50 N 60
[128] W Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Hamburgo 1956 **pág 176**
[129] Bauer, *Worterbuch,* col 622 Asi Mt 20, 13, 22, 12
[130] K H Rengstorf en «ThWBNT» II pag 698

esperar ἐκ τῶν ἐμῶν [131] El sentido es «en mi propiedad y en mi tierra» (ἐν = b^e local) [132] 'Οφθαλμὸς πονηρός=«ojo malo» es la envidia (Mc 7, 22)

V 16 para este versiculo cf pag 46 Sobre el presente historico en los vv 6 7 (dos veces) 8, cf pag 242, N 431

La claridad y sencillez con que esta parábola expresa la Buena Nueva resalta especialmente, al compararla con el pasaje paralelo rabinico, que se nos ha transmitido en el Talmud de Jerusalén Un notable doctor de la Ley, Rabi Bun bar Hiyya, murio joven, hacia 325 d C, en el mismo dia en que nacio su hijo, a quien se le llamo con el mismo nombre del padre R Bun II Sus antiguos maestros, y mas tarde colegas, se reunieron para rendirle los ultimos honores, y uno de ellos, R Ze'era, pronuncio la oracion funebre, que comenzo con una parabola Ocurre, asi principió, como con un rey que habia contratado un gran numero de trabajadores Dos horas despues de comenzar el trabajo, vino a ver a los obreros Entonces vio que uno de ellos se habia distinguido de todos los demás por su actividad y habilidad Lo tomo por la mano y paseo con él hasta el atardecer Cuando vinieron los trabajadores para recibir su jornal, recibio aquél la misma suma que todos los demás Entonces murmuraron y dijeron hemos trabajado todo el dia y este solo dos horas, y, a pesar de ello, le has pagado el jornal entero Sin embargo, el rey respondio Con esto no os hago ninguna injusticia este trabajador ha realizado en dos horas más que vosotros en todo el dia Igualmente, asi concluyo la oracion fúnebre, Rabi Bun bar Hiyya ha realizado en 28 años de su vida más que algunos doctores encanecidos en 100 años (es decir por eso Dios lo ha tomado por la mano después de un tiempo tan corto de trabajo y lo ha llevado consigo) [133]

La relacion entre la version neotestamentaria y la talmudica es tan llamativa, que no se puede hablar de casualidad ¿Tomo Jesus una parabola judia y la transformo? ¿O R Ze'era utilizó una parábola de Jesus, quizá sin saber de quién procedia? Podemos decir, con una probabilidad que raya en la seguridad, que la prioridad le corresponde a Jesús, aun prescindiendo de que Ze'era vivio 300 años después de Jesús Pues la versión rabinica muestra rasgos secundarios (por ejemplo, el propieta-

[131] P Joüon, *L Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ*, Paris 1930 pág 124

[132] W H P Hatch *A Note on Matthew 20 15*, en «Anglican Theological Review» 26 (1944) págs 250 253

[133] j Ber 2 3c (par Midr Ecl 5 11, Midr Cant 6 2) narrado libremente

rio se ha convertido en un rey)[134] y es artificial (el rey se pasea desde las 8 de la mañana hasta las 6 de la tarde con el trabajador diligente, por tanto diez horas); pero sobre todo el rasgo de la murmuración de los trabajadores que se sienten perjudicados no tiene razón de ser sino en la situacion concreta de Jesús, que por la parabola debe ser ilustrada La transformacion que la parábola ha sufrido en boca del doctor de la Ley es rica en enseñanzas Mientras la marcha de la narracion viene a coincidir en ambas versiones, hay en un pasaje una diferencia profunda En la versión rabínica, el obrero que ha trabajado sólo un breve rato, ha realizado más que todos los demás, se ha ganado su jornal entero; la parábola es narrada como premio de su habilidad En la parábola de Jesús los obreros empleados últimamente no muestran ningún mérito que les de derecho a un jornal entero; sin embargo, lo reciben; lo tienen que agradecer exclusivamente a la bondad del amo Así en esta en apariencia pequeñísima diferencia se distinguen dos mundos: aquí el mérito, allí la gracia, aquí la ley, allí el evangelio

Esta parábola está sacada de medio de la vida, en un tiempo sobre el cual flotaba el fantasma del paro.[135] Originalmente, como vimos,[136] pronunciada ante hombres que se parecen a los trabajadores gruñones, concluye con la pregunta llena de reproche (v. 15): «¿Eres tú envidioso, porque yo soy tan bueno?» Así obra Dios como aquel amo que tenía compasión de los parados y de sus familias. Así obra ahora. Da parte en su salvación también a los pecadores y publicanos, sin merecerlo éstos. Y así obrará con ellos el día del juicio. Así es Dios, tan bueno. Y porque Dios es así, por eso soy yo también; pues obro por mandato suyo y en su lugar. ¿Vais a murmurar sobre la bondad de Dios? Esta es simplemente la justificación del evangelio: *Así es Dios, tan bueno.*

El número de las parábolas que contienen esta única idea, que Jesús no se cansa de repetir, no se ha agotado

[134] Vid pág 127, N 356

[135] Ejemplo Obras para socorrer el paro en Jerusalen despues de la terminación de la construcción del templo dando ocupacion a 18 000 parados (Jos, *Ant*, 20, 219ss) Cf Lc 16, 3

[136] Vid págs 48s

todavía La *parábola del fariseo y el publicano* (Lc 18, 9-14), según el v. 9, fue dirigida «a unos que ponían su confianza en sí mismos (en lugar de colocarla en Dios), porque eran justos y miraban con desprecio a los demás»,[137] es decir, a los fariseos El contenido de la parabola muestra que este dato sobre los oyentes es exacto

El asindeton semitico (vv 11 12 14) no se encuentra con tanta frecuencia en ninguna otra parabola de Lucas,[138] ademas la lengua y el contenido dan a conocer que se trata de una vieja tradicion de Palestina

V 10 Ἄνθρωποι δυο=«dos hombres» los dos viven en Jerusalén (cf v 14 εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ=«a su casa») Ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερόν=«subieron al templo» el lugar del templo esta en una elevacion, que esta rodeada de valles por occidente, por el sur y por oriente Προσεύξασθαι=«a orar» van al templo a la hora de la oración, es decir, a las tres de la tarde (Hech 3, 1)

V 11 Πρὸς ἑαυτόν=«para si mismo» fluctúa en la colocacion tan pronto se le hace depender de προσηύχετο=«oraba» (B Θ λ), como de σταθείς=«puesto en pie» (A D [καθ'] W φ) Solo a la colocacion de las palabras mencionadas en segundo lugar (σταθείς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο) le corresponde un giro semitico[139] Πρὸς ἑαυτὸν reproduce aqui un reflexivo arameo *(leh),* que da a la accion una nota acentuada, definitiva Algo así «se coloco visiblemente y dijo la siguiente oracion» La oracion enumera en v 11b los pecados de los que el fariseo se ha mantenido alejado, en el v 12 sus buenas obras Ἅρπαξ es el ladron, ἄδικος (como 1 Cor 6, 9), el estafador

V 12 Formalmente es una frase independiente, pero logicamente depende todavia de εὐχαριστῶ σοι=«te doy gracias»,[140]

[137] Πρός τινας τους πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς οτι εισιν δικαιοι και ἐξουθενοῦντας τους λοιπους no quiere decir simplemente «a algunos que presumian de justos y tenian en menos a los demás», sino que es mucho mas energico Como enseña la comparacion con 2 Cor 1, 9 τους πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς designa la confianza en si mismo en oposicion a la confianza en Dios, entonces hay que traducir el οτι por «porque» «a algunos que ponian su confianza en si mismos (en lugar de en Dios) porque eran justos» A los fariseos se les echa en cara, por tanto no solo que tienen una opinion demasiado buena de si mismos sino que el reproche dice la confianza en si mismo basada en su genero piadoso de vida, ocupa en ellos el lugar de la confianza en Dios (MANSON *Sayings*, pag 309)

[138] M BLACK *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954 pags 41 43

[139] Tg Yer II Ex 20 15, j R H 2 58b 9

[140] JULICHER II, pag 603

por consiguiente te doy gracias, porque yo Enumera dos *opera supererogationis* 1) Mientras la ley solo prescribe un dia de ayuno en el año, el dia de la expiacion, el ayuna voluntariamente dos veces por semana, el lunes y el jueves, probablemente para expiar los pecados del pueblo [141] Quien conoce el Oriente sabe que la mayor privacion al ayunar consiste en que, a pesar del calor, se renuncie a toda bebida 2) Paga el diezmo de todas las mercancias sometidas a esta ley, para estar seguro de que no disfruta de nada que no haya pagado el diezmo, aunque el productor estaba obligado a pagar el diezmo en el grano, en el mosto y en el aceite [142] Un gran espiritu de sacrificio al sacrificio personal añade el economico

V 13 Los impuestos (sobre el suelo y per capita) eran percibidos por funcionarios del Estado, las aduanas de un distrito eran arrendadas (probablemente al que mas ofrecia) El publicano, por tanto, cobraba para su bolsillo Ciertamente existian tarifas estatales, pero los publicanos encontraban suficientes martingalas para explotar al publico En la opinion general estaban clasificados en el mismo rango que los ladrones, no poseian derechos civiles [143] y todas las personas decentes los evitaban Μακρόθεν ἑστως a diferencia del fariseo (v 11), se queda «a cierta distancia» Οὐκ ηθελεν =«no se atrevia» [144] El golpe en el pecho, mas exactamente en el corazon (como sede del pecado),[145] es una expresion de profundo arrepentimiento

V 14a Κατεβη =«bajo», cf v 10 ἀνεβησαν =«subieron» Δεδικαιωμενος δικαιοῦσθαι significa en el judaismo tardio «tener derecho, ser absuelto, hallar justicia, gracia» [146] Es especialmente instructivo 4 Esd 12, 7 (version latina), para la inteligencia de Lc 18, 14a, alli el que reza dice Dominator domine, si inveni gratiam ante oculos tuos et si iustificatus sum apud te prae multis

[141] Bill II pags 243s

[142] Menos probable (con el acento sobre παντα) el da el diezmo de todo mas alla de lo que esta prescrito tambien por tanto de plantas como la menta eneldo comino (Mt 23 23) y ruda (Lc 11 42) O bien da el 10 % de sus ingresos para fines beneficos Tambien G DALMAN *Arbeit und Sitte* I Gutersloh 1928 pag 587 tiene por correcta la explicacion dada en el texto

[143] J JEREMIAS *Jerusalem zur Zeit Jesu* Gotinga 1962 pag 346 (b Sanh 25b [Bar])

[144] Cf Mc 6 26 Lc 18 4 Jn 7 1 Las lenguas semitas no tienen ningun vocablo para «atreverse» cf P JOUON *L Évangile de Notre Seigneur Jesus Christ* Paris 1930 pag 216

[145] Ecl r 7 2

[146] Ejemplos en G SCHRENK δικαιοω en «ThWBNT» II pag 217 14 51 Cf todavia pag 174 N 150

et si certum ascendit deprecatio mea ante faciem tuam El paralelismo inveni gratiam/iustificatus sum nos indica con seguridad que iustificari tiene la significacion de «hallar gracia» Si se añade que la pasiva describe de un modo velado el nombre de Dios, hay que traducir δεδικαιωμενος *«Como uno a quien Dios ha concedido su gracia»* Este pasaje es el unico de los evangelios en que δικαιοῦν se emplea en un sentido que esta proximo al uso paulino del vocablo Sin embargo, no hay aqui un influjo paulino Pues la construccion semitica, no paulina, de δικαιοῦν con παρα o ἤ, de la que hablaremos en seguida, lo excluye Este pasaje muestra, por el contrario, que la doctrina paulina sobre la justificacion tiene sus raices en la predicacion de Jesus [147] Παρ' ἐκεῖνον (ℵ B L) o ἤ ἐκεῖνος (WΘ) son intentos de traducir un *min* comparativo arameo (el semita no tiene ni comparativo ni superlativo, tiene que dar rodeo con *min),*[148] por tanto «más justificado que el otro» Muy frecuentemente, sin embargo, este comparativo *min* tiene un sentido exclusivo (por ejemplo, 2 Sam 19, 44 *bdwd* (lege *b^ekor) 'ᵃni mimm^eka*=LXX πρωτότοκος ἐγὼ ἤ σύ=«yo soy el primogénito y no tu», Sal 45 (LXX 44), 8 *m^ešahᵃka šemen mehᵃbereka*=LXX ἔχρισέν σε ἔλαιον παρὰ τοὺς μετόχους σου =«el te ha ungido con oleo y no a tus compañeros», Rm 1, 25 «Adoraban a la criatura en lugar [παρά] del Creador»), [149] especialmente para δικαιοῦσθαι η, cf LXX, Gn 38, 26 δεδικαίωται Θάμαρ ἤ ἐγώ =«Tamar es justificada y no tu» [150] Tambien en Lc 18, 14a podria estar el sentido corriente exclusivo («a él Dios le ha concedido su gracia, pero al otro no») [151] Pero entonces el παρ' ἐκεῖνον tiene gran severidad la oracion del fariseo no encontro gracia ante Dios

V 14b trae una conclusion generalizante, que emplea el motivo, tan frecuente en los evangelios, del cambio escatologico de las

[147] Una observacion totalmente semejante sobre την πίστιν en Lc 18 8b vid pág 190 N 213

[148] Traducción del comparativo *min* por ἤ Mc 9 43 45 47, Lc 15 7 etc , por *παρά* con acusativo Lc 13 2 4 etc

[149] He dado numerosos ejemplos de *min* exclusivo y de sus diferentes traducciones en los LXX en *Unbekannte Jesusworte* , Gutersloh 1951 pág 74 N 1

[150] Además ORÍGENES en *Jer hom* 8 7 (E KLOSTERMANN *Apocrypha* III Kleine Texte fur Vorlesungen und Übungen 11 Bonn 1911 pag 11 Nr 53b) ἐδικαιωθη γάρ φησι [Ez 16 52] Σόδομα ἐκ σου («Sodoma encontró complacencia antes que tu» «tu no»), *Const Ap* II 60 1 *(o c* Nr 53a) πῶς δὲ ουχὶ καὶ νῦν ἐρει τῷ τοιουτω ὁ κυριος [Dios] ἐδικαιωθη τα εθνη ὑπὲρ υμᾶς («los gentiles encontraron complacencia vosotros no») ὥσπερ καὶ τὴν Ἰερουσαλὴμ ὀνειδιζων ἔλεγεν [Ez 16 52] ἐδικαιωθη Σόδομα ἐκ σοῦ («tu no»)

[151] Asi tambien G SCHRENK en «ThWBNT» II pag 219 N 16

situaciones[152] Es un paralelismo antitetico, que habla de la acción de Dios en el juicio final[153] Humillará a los orgullosos y ensalzara a los humildes

La parábola tuvo que ser para los primeros oyentes totalmente sorprendente e incomprensible Se nos ha transmitido en el Talmud una oración del siglo I que está muy próxima a la del fariseo· «Te doy gracias, Señor, Dios mío, porque me has dado parte entre aquellos que se sientan en la casa de la enseñanza y no entre los que se sientan en los rincones de las calles; pues yo me pongo en camino pronto y ellos se ponen en camino pronto: yo me encamino a las palabras de la ley y ellos se encaminan a cosas vanas. Yo me fatigo y ellos se fatigan: yo me fatigo y recibo la recompensa, y ellos se fatigan y no reciben ninguna recompensa. Yo corro y ellos corren: yo corro hacia la vida del mundo futuro y ellos corren a la fosa de la perdición» (b. Ber. 28b).[154]

Vemos, con esto, que la oración del fariseo, Lc 18, 11s, está sacada de la vida, incluso tenemos en la oración b. Ber. 28b precisamente un comentario al εὐχαριστῶ = «te doy gracias» de Lc 18, 11. El fariseo da gracias, da gracias realmente por el modo como Dios dirige su vida. Sabe que debe a «su Dios» su otro modo de ser, su ser mejor, y que le «ha dado su parte» entre aquellos que toman en serio sus deberes religiosos. A ningún precio querría cambiarse con otro, aunque al otro le vaya mejor; pues su camino, por muchas «fatigas» que tenga, tiene la promesa de «la vida del mundo futuro». ¿No tiene múltiples motivos para dar gracias? Observemos también que su oración no contiene ninguna petición, sino sólo acción de gracias[155] —«lo más hermoso que un hombre se pue-

[152] J JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh 1930, pag 73

[153] Ταπεινωθήσεται/ὑψωθήσεται = «sera humillado/sera ensalzado», la pasiva transcribe el nombre de Dios el futuro es escatologico

[154] Cf todavia 1QH 7, 34 «Te alabo, Señor que no has dejado caer mi suerte en la comunidad vana y no has colocado mi parte en el circulo de aquellos que estan a escondidas »

[155] Tambien el v 12 pertenece a la acción de gracias (vid supra)

de desear, un pregustar los tiempos de la consumación».[156] ¿Qué hay de criticable en su oración?

También al publicano lo tenemos que ver con los ojos de sus contemporáneos. No se atrevía —así dice— «ni siquiera a levantar los ojos al cielo», menos aún —se sobreentiende— las manos, como era la postura habitual de oración. Ha bajado la cabeza y ha cruzado las manos sobre el pecho.[157] Y lo que sigue después ya no es un gesto habitual de oración.[158] Es un estallido de desconsuelo.[159] El hombre se golpea el pecho,[160] olvida del todo dónde está; el dolor le abruma, porque está tan lejos de Dios. Su situación y la de su familia es de hecho desesperada. Pues, para hacer penitencia, no sólo debe abandonar su vida pecadora, es decir, su profesión, sino también reparar: que consistía en la restitución de la cantidad defraudada, aumentada en una quinta parte. ¿Cómo puede saber a quién ha robado todo? No sólo su situación, sino también su petición de misericordia es desesperada. Y luego la frase final (v. 14a): «Os digo que, cuando éste regresó, Dios le había justificado, de otra manera que a aquél.» Dios le ha concedido su gracia; al otro, no. Esta es la conclusión que debió sorprender completamente a los oyentes. Ninguno de ellos ciertamente la esperaba. ¿Qué ha hecho mal, pues, el fariseo? ¿Y qué había hecho el publicano para reparar su culpa? Jesús no responde a

[156] JÜLICHER, II, pag 604

[157] Sobre ambas posturas de oracion (ojos y manos levantados — cabeza hundida y manos cruzadas) cf las figuras 11 y 8 en mi libro *Die Passahfeier der Samaritaner* (BZAW 59, Giessen-Berlin 1932)

[158] Esta conclusion se deduce de la mencion totalmente rara de τυπτειν = «golpearse» el pecho A diferencia del κόπτεσθαι del pecho mencionado frecuentemente, que las mujeres (cf pag 197) realizaban en el duelo, se menciona el τυπτειν del pecho, que yo sepa, solamente en Lc 18, 13, 23, 48, Joseph y Aseneth 10 (ed P BATIFFOL *Le livre de la priere d'Aseneth*, en «Studia Patristica» 1-2, Paris 1889-1890, pag 50, 22-51, 1, de Aseneth totalmente desesperado κλαίουσα καὶ πατασσουσα τῇ χειρὶ τὸ στῆθος αὐτῆς πυκνῶς, 52 21 *και ἐπατασσε το στῆθος αὐτῆς πυκνῶς ταῖς χερσὶν αὐτῆς*) y Midr Ecl 7 2 (ed princ Pesaro 1519 *kot*e*šin 'al halleb*=se golpearon [de arrepentimiento] el corazón)

[159] Cf Joseph y Aseneth 10 (vid nota precedente)

[160] Cf Midr Ecl 7 2 (vid N 158)

estas preguntas, si se ha de hacer abstracción del v. 14b.[161] Dice sencillamente: ¡Así juzga Dios! Sin embargo, indirectamente da una indicación de por qué Dios obra aparentemente de un modo tan injusto. La jaculatoria del publicano es una cita. Reza las primeras palabras del salmo 51,[162] añade solamente un τῷ ἁμαρτωλῷ=«a mí, pecador» en un sentido adversativo: «Dios mío,[163] ten compasión de mí, aunque soy tan pecador» (v. 13). Pero en el mismo salmo 51 se dice: «El sacrificio que agrada a Dios es un espíritu contrito; un corazón contrito, oh Dios, no lo despreciarás» (v. 19). Así es Dios, dice Jesús, como está escrito en el salmo 51. Dice «sí» al pecador desesperado y «no» al justo ante sus propios ojos. El es el Dios de los desesperados, y su misericordia con aquellos cuyo corazón está quebrantado es ilimitada. Así es Dios. Y así obra por medio de mí como su representante.

Posiblemente se trata también de la justificación del evangelio en la *imagen del padre y del hijo* (Mt 7, 9-11; Lc 11, 11-13). A.T. Cadoux[164] ha llamado la atención sobre los puntos siguientes:

a) El juicio πονηροὶ ὄντες=«vosotros que sois malos» no lo aplicó Jesús a sus discípulos, sino a los fariseos (Mt 12, 34).

b) En Mt 7, 11b llama la atención el paso de la segunda a la tercera persona (en el actual contexto no se dice, como se tendría que esperar: «os dará», sino «dará al que pida»). A ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες=«vosotros que sois malos» se contraponen, por tanto, los que piden a Dios. Cadoux concluye de esto que tenemos aquí unas palabras polémicas de Jesús. Se decide por la prioridad del texto de Lucas (11, 13: δώσει πνεῦμα ἅγιον=«dará el Espíritu Santo») y, a partir de aquí, supone que la situación en que el logion surgió fue la discusión en que le acusan de ser discípulo de Beelcebul. Así como vosotros dais a vuestros hijos cosas buenas, así Dios, a aquellos que le piden, les da el Espíritu por medio del cual expulsó a los demonios. La suposición de que en

[161] Cf pag 132 La cuestión de si el v 14b es original no se puede decidir con seguridad

[162] Cf la traduccion de Lc 18, 13 final en la Pesita: *'ᵉlaha hunnen* con **Sal 51**, 3: *honnenı 'ᵉlohım*

[163] 'Ο θεός=arameo *'ᵉlahı*=mı Dios

[164] *The Parables of Jesus*, Nueva York 1931, pags 76s

Mt 7, 9-11 par. tenemos unas palabras polémicas se apoya luminosamente en una referencia a Mt 12, 34 y en el cambio de segunda a tercera persona en 7, 11. Se puede añadir que la pregunta τίς ἐξ ὑμῶν =«¿quién de vosotros?» a menudo introduce palabras de Jesús a sus enemigos (Mt 12, 11, cf. par. Lc 14, 5; Lc 15, 4 [cf. pág. 128]). La preferencia del texto de Lucas es innecesaria. 'Αγαθά=«buenas cosas» (Mt 7, 11) conduce al *mismo* sentido escatológico que πνεῦμα ἅγιον =«Espíritu Santo» (Lc 11, 13), *pues* τὰ ἀγαθά (el semita no conoce el superlativo) es una designación corriente para los dones del tiempo de la salvación (Rm 3, 8; 10, 15=Is 52, 7;[165] Heb 9, 11; 10, 1, cf. Lc 1, 53). Así, de hecho, podríamos tener en Mt 7, 9-11 par. unas palabras que pudieron decirse contra malas interpretaciones de las palabras y hechos de Jesús. Como motivo habría que pensar, en primer lugar, en el escándalo habitual de los enemigos de Jesús: la predicación de la Buena Nueva a los despreciados. Los publicanos piden y son escuchados (Lc 18, 13s); ¡qué escándalo! Jesús replica: «Estáis ciegos ante la bondad paternal de Dios. Pensad en vosotros y en vuestros hijos. Si vosotros, a pesar de vuestra maldad, podéis dar buenas cosas a vuestros hijos, ¿por qué no creéis que Dios es capaz de dar los dones del tiempo de la salvación a aquellos que le piden?»

Finalmente hay que recordar todavía[166] la *parábola de los dos deudores* insolventes, a quienes el acreedor perdonó la deuda: a uno, la grande; a otro, la pequeña (Lc 7, 41-43). Verdaderamente un «mirlo blanco»[167] entre los acreedores. ¿Dónde encontrarlo? Está claro que Jesús habla de Dios. Así es Dios, ¡tan incomprensiblemente bueno! ¿No comprendes, Simón? El amor de esta mujer, por la que tú frunces el entrecejo, es una expresión del agradecimiento desbordante por la incomprensible bondad de

[165] Sobre la explicación de Is 52, 7 aplicándolo al tiempo mesiánico en los rabinos, cf. BILL., III, págs. 282s.

[166] Vid. págs. 155ss.

[167] E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*², Tubinga 1929, pág. 93. Esta designación no es acertada, si la remisión de la deuda (con W. SALM, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Tesis Doctoral, Gotinga 1953, pág. 149, N. 1 a) hubiera que entenderla, según Lc 16, 5-7, como un intento de soborno. Entonces quedaría la pequeña parábola en el marco no de lo cotidiano, pero sí de lo casual, y el fiel sería un mirlo muy negro. Pero esto tenía que ser indicado, sin embargo, de alguna manera.

Dios. ¡Cómo te equivocas con ella y conmigo, y cómo te falta lo mejor!

Todas las parábolas del evangelio son apologías de la Buena Nueva. La predicación de la Buena Nueva a los pecadores la ha realizado Jesús de otra manera: dando el perdón, invitando a los pecadores a su mesa, llamándolos en su seguimiento. Las parábolas del evangelio no las dirigió Jesús a los pecadores, sino a los justos: a los hombres que rechazan a Jesús, porque El llama a los despreciados; a los que están decepcionados, porque esperan el día de la venganza; a los que cierran su corazón a la Buena Nueva, porque quieren marchar intrépidamente por el camino de Dios y quieren seriamente ser piadosos y *con esto piensan demasiado bien de sí mismos.* Estos hombres se escandalizan del evangelio y precisamente se trata no del escándalo después de Pascua (1 Cor 1, 23), sino del escándalo antes de Pascua (lo cual se ha de tener en cuenta para la cuestión de la autenticidad): *el escándalo por la figura de siervo de la comunidad de salvación.* ¿Por qué —no cesan de preguntarse— trabas relación con esta gentuza, con la que ninguna persona decente quiere saber nada? Porque están enfermos y me necesitan, porque hacen realmente penitencia, porque saben del agradecimiento de los hijos de Dios perdonados. Y porque vosotros no queréis, sois insensibles, justos a vuestros propios ojos, desobedientes. Sobre todo: porque Dios es así, tan bueno con los pobres, tan lleno de alegría por encontrar lo perdido, tan lleno de amor paterno con el hijo degradado, tan clemente con los desesperados, los abandonados, los que están en la necesidad. ¡Por eso!

3. *La gran confianza*

Este grupo de parábolas, al que pertenecen, por una parte, las cuatro parábolas de contraste (grano de mosta-

za, levadura, sembrador y paciente labrador) y, por otra, las parábolas del juez inicuo y del hombre al que se le pide ayuda por la noche, contiene un núcleo central de la predicación de Jesús.

Las *parábolas del grano de mostaza* (Mc 4, 30-32; Mt 13, 31s; Lc 13, 18s; Ev.To. 20) y de la *levadura* (Mt 13, 33; Lc 13, 20s; Ev.To. 96) están tan estrechamente relacionadas en su contenido, que es conveniente estudiarlas juntas, aunque hayan sido pronunciadas en diferentes ocasiones (cf. págs. 112s).

En el Evangelio de Tomás el texto de ambas parábolas es el siguiente: «Los discípulos dijeron a Jesús: Dinos a qué se parece el reino de los cielos. El les dijo: Se parece a un grano de mostaza, que es la más pequeña de todas las semillas. Pero, si cae sobre la tierra que se trabaja, produce (la tierra) una gran rama y llega a ser refugio para las aves del cielo» (Ev.To. 20). «Jesús dijo: El reino del Padre se parece a una mujer. Ella tomó un poco de levadura, la ocultó en la masa y la convirtió en grandes panes. ¡Quien tenga oídos que oiga!» (Ev.To. 96).

Las dos parábolas tienen un colorido típico de Palestina.[168] Para entenderlas bien, es fundamental notar que la traducción: «El reino de los cielos es como un grano de mostaza» o «como un trozo de levadura» no es correcta; tenemos, más bien, aquí dos parábolas que comienzan por un dativo, que corresponde al *l^{e}* arameo (cf. páginas 124ss), por lo que se debe traducir: «Sucede con el reino de los cielos como con un grano de mostaza» o «un trozo de levadura». El reino de Dios se compara con el estadio final: con el arbusto que ofrece protección a los pájaros y con la masa fermentada; el árbol que abriga a los pájaros es una imagen corriente de un reino poderoso

[168] La parábola del grano de mostaza, como notó M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, pág. 123, muestra, al volverla a traducir al arameo, juegos de palabras y aliteraciones: Mc 4, 31: *di kad z^{e}ri‘* (sembrado) *‘al ’ar‘a* (tierra) *z^{e}‘er* (pequeño) *hu min kull^{e}hon zar‘in* (semillas) *dib^{e}’ar‘a* (32) *w^{e}kad z^{e}ri‘ r^{e}ba* (salir) *wah^{a}wa rabba* (grande)... *‘anpin* (ramas) *rabr^{e}bin* (grande)... *‘ophin* (aves). Parábola de la levadura: σάτον (=13,13 litros) es una medida de Palestina.

que ofrece protección a sus súbditos,[169] y la masa (Rm 11, 16) es una imagen del pueblo de Dios.

El carácter escatológico de la imagen del arbusto de mostaza se confirma porque κατασκηνοῦν=«anidar» (Mc 4, 32; Mt 13, 32; Lc 13, 19) es precisamente un término técnico escatológico para la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios, cf. Joseph y Aseneth 15: Καὶ οὐκέτι ἀπὸ τοῦ νῦν κληθήσῃ 'Ασενέθ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆς, διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγάς σου κατασκηνώσουσι, καὶ σκεπασθήσονται διὰ σοῦ ἔθνη πολλά, καὶ ἐπὶ τὰ τείχη σου διαφυλαχθήσονται οἱ προσκείμενοι τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ διὰ μετανοίας=«Y de aquí en adelante no te llamarás más Aseneth, sino tu nombre será la ciudad de refugio, porque en ti se refugiarán pueblos numerosos, bajo tus alas anidarán, por ti serán abrigados pueblos numerosos y en tus murallas encontrarán protección los que se arriman al Dios Altísimo por la penitencia»[170] Además en Mateo y Lucas el carácter escatologico de ambas parábolas es subrayado todavía por rasgos pintorescos: en la parábola del grano de mostaza, el arbusto (Mc 4, 32; Ev.To. 20) se ha convertido en un árbol (cf. pág. 40), y en la parábola de la levadura la cantidad enorme se ilustra por la cifra de tres se'a (39,4 litros) procedente de Gn 18, 6, dato que falta en Ev.To. 96) (cf. pág. 40); el pan cocido con esta cantidad de harina da una comida para más de 100 personas.[171] Estos rasgos que sobrepasan el marco de la realidad (δένδρον=«árbol», Mt 13, 32; Lc 13, 19: el arbusto de la mostaza no es un árbol; σάτα τρία=«tres medidas»: ninguna ama de casa emplea en pan cantidad de harina tan grande) quieren decir: ¡se trata de las realidades de Dios!

Ambas parábolas describen un marcado contraste. Esta coincidencia en la estructura es la razón por la que Mateo (13, 31-33) y Lucas (13, 18-21) las han transmitido como una parábola doble. He ahí el grano de mostaza, pequeño como una cabeza de alfiler, la más pequeña magnitud que el ojo humano percibe,[172] «la más pequeña de las semillas

[169] DODD pag 190, remite a Ez 17, 23, 31, 6, Dan 4, 9 11 18, MANSON, *Teaching*, pag 133, N 1, muestra, con ayuda de un ejemplo apocalíptico (Libro de Henoc, version etiopica 90, 30 33 37) y de otro rabínico (Midr Sal sobre 104, 12), que los pajaros simbolizaban a los gentiles

[170] Ed P BATIFFOL, *o c*, pag 61, 9-13

[171] Pe'a 8, 7 una libra de pan de 0,675 litros de harina=dos comidas

[172] Lev r 31 sobre 24, 2

en todo el mundo» (Mc 4, 31) —cada palabra ilustra lo pequeño que es, y, cuando ha nacido, es «la mayor de todas las hortalizas y echa grandes ramas, de modo que las aves del cielo pueden anidar a su sombra» (v. 32)—cada palabra describe el tamaño del arbusto, que en el lago de Genesaret alcanza una altura de dos y medio a tres metros.[173] He ahí la levadura, un trozo pequeño (cf. 1 Cor 5, 6; Gál 5, 9), que casi desaparece en la gran cantidad de harina; la mujer amasa, lo cubre con un paño, deja estar la mezcla toda la noche y, cuando viene a la mañana, *toda la masa ha fermentado*.[174] *En ambas parábolas* no se describe el desarrollo; esto lo haría un occidental. El oriental piensa de otra manera; mira el estadio inicial y el final;[175] para él en ambos casos lo sorprendente es: la sucesión de dos estados fundamentalmente diferentes.[176] No es una casualidad el que la semilla sea un símbolo de la resurrección, un símbolo del misterio de la muerte y de la vida en el Talmud (b. Sanh. 90b), en Pablo (1 Cor 15, 35-38), en Juan (12, 24), en la primera carta de Clemente (24, 4-5). Ven dos estados totalmente diferentes: aquí, la semilla muerta; allí, el ondulante campo de trigo; aquí, la muerte; allí, la vida producida por el milagro de la omnipotencia de Dios. «Miremos los frutos. ¿Cómo y de qué manera se siembra? Sale el sembrador y

[173] G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, II, Gutersloh 1932, pág 293, K E WILKEN, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, I, Lahr Dinglingen 1953, pág 108 Los pájaros son atraidos por las sombras y las semillas de mostaza, *ibid* , pág 109

[174] Cuando el Evangelio de Tomás confronta el pequeño trozo de levadura con el gran pan, se mantiene precisamente el carácter de contraste de la parábola, pero su climax se ha desplazado la mirada ya no descansa más sobre el momento en que la masa fermentada se hace visible (cf B GARTNER, *The Theology of the Gospel According to Thomas*, Nueva York 1961, pág 231)

[175] Cf la caracteristica del modo de hablar semita, mencionando solamente la acción inicial y la final y no teniendo en cuenta el tiempo intermedio Mt 27, 8 (scil y lleva este nombre), 28 15 (scil y se ha mantenido), Lc 4, 14 *(Volvió Jesus, scil y actuó), Jn 12, 24 (vid pág 266, N 557)*, *Hech* 7, 44 45 (delante de ἕως =«hasta» hay que completar y lo dejaron estar), Ap 12, 5 (nacimiento y rapto aparecen como dos acontecimientos que siguen uno tras otro, la vida terrena de Jesús se salta, cf M RISSI, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zurich 1952, pág 44) Totalmente igual Mt 13, 33, Lc 13, 21 (delante de ἕως hay que completar y deja estar la masa)

[176] Cf A SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[2], Tubinga 1913, págs 402s

arroja sobre la tierra cada una de las semillas. Caen en la tierra, secas y desnudas, y se descomponen. Luego de la descomposición *la magnífica providencia del Señor las hace resucitar*. Y de uno se hacen muchos y *dan fruto*» (1 Clem. 24, 4-5). El hombre moderno va al campo y entiende el crecimiento como un proceso biológico. Los hombres de la Biblia van al campo y ven en el mismo proceso un milagro de Dios tras otro, resurrecciones de la muerte. Así comprendieron los oyentes de Jesús las parábolas del grano de mostaza y de la levadura, como parábolas de contraste. Su sentido es: de los comienzos más miserables, de la nada a los ojos humanos, crea Dios su reino poderoso, que abarcará los pueblos del universo.[177]

Si esto es exacto, se puede deducir cuál era la situación en que ambas parábolas fueron pronunciadas: la exteriorización de las dudas sobre la misión de Jesús.[178] ¡Qué distintos de lo que se esperaba eran los comienzos del tiempo de salvación predicado por Jesús! Este grupo miserable, al que pertenecían tantas gentes de mala fama, ¿había de ser la comunidad salvífica nupcial de Dios? Sí, dice Jesús; ella es. Con la misma seguridad con que de la pequeña semilla de mostaza se produce el gran arbusto y del pequeño trozo de levadura la masa fermentada, el milagro de Dios convertirá mi pequeña grey en el pueblo de Dios del tiempo de la salvación, que abarcará a todos los pueblos. «No sabéis la omnipotencia de Dios» (Mc 12, 25). «Estáis completamente equivocados» (v. 27).

Para comprender la fuerza de esta respuesta, hay que añadir todavía una última observación. Para los oyentes de Jesús el árbol alto era una imagen corriente del poder terreno, por su conocimiento de la Escritura (Ez 31; Dan 4), y el pequeño trozo de levadura, que hace fermentar toda la masa, les era familiar, a partir de la Hággada del

177 J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker²*, Stuttgart 1959, págs. 59s; supra pág. 180, N. 169.

178 N.A. DAHL, *The Parables of Growth*, en: «Studia Theologica», 5 (1951), pág. 140

Pesaḥ, como un símbolo de la malicia y de la maldad.[179] Jesús tuvo la audacia de dar a ambas comparaciones una aplicación opuesta. Así es, no con el poder del Malo, sino con la potencia real de Dios.

Si queremos comprender la parábola del *sembrador impertérrito* (Mc 4, 3-8; Mt 13, 3-8; Lc 8, 5-8; Ev.To. 9, cf. pág. 36) [180] en su probable sentido original, tenemos que prescindir de la interpretación que escamotea su remate escatológico y, desplazando el acento de lo escatológico a lo sicológico y parenético, hace de ella una exhortación a los convertidos, poniéndolos en guardia contra la deficiente firmeza en tiempos de persecución y contra el espíritu mundano (cf. pág. 97).[181] Se comprende la parábola partiendo del hecho de que describe, al comienzo, un momento distinto que al final. En primer lugar se nos describe ampliamente la siembra; en el versículo final, sin embargo, es el tiempo de la cosecha. De nuevo tenemos aquí una parábola de contraste. Por una parte, describe el trabajo, muchas veces inútil, del sembrador; esto es lo que quiere expresar [182] la descripción del rastrojo todavía no labrado (cf. págs. 14s) al que siguen los cardos, viento cálido (siroco), langosta y otros enemigos de la siembra que se podrían enumerar, como efectivamente el Evangelio de Tomás (9) menciona todavía al gusano.[183] A esto opone el final de la parábola (v. 8) no un trozo de campo especialmente fecundo —como pudiera parecer según los vv. 14-20—, sino todo el campo en el estadio de la cosecha. Con la cosecha se compara, como tantas veces (cf. págs. 147ss), la irrupción del reino de Dios. El trío de las cifras de la cosecha, que sobrepasa en mucho la

[179] 1 Cor 5, 6-8, y respecto a ello J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], Gotinga 1967, págs. 53s.

[180] Tiene carácter de Palestina: cf. los numerosos semitismos (ejemplos pág. 13, N. 2; Mc 4, 8.20, el triple εἷς o ἕν [así hay que leer, no εἰς o ἐν] es una mala traducción del signo multiplicativo arameo *ḥad)* y la técnica de la siembra de Palestina (págs. 14s).

[181] La designación de la parábola a partir de la interpretación como «parábola del campo de clase» es desorientadora, cf. pág. 158, N. 63.

[182] Dodd, págs. 19.24.182.

[183] «Y otros granos de semilla cayeron en las espinas; ellas ahogaron la semilla y el gusano los devoró» (vid. supra pág. 36).

realidad[184] y corresponde al modo oriental de hablar[185] (treinta, sesenta, cien veces), hace alusión a la plenitud escatológica de Dios, que sobrepasa toda medida (v. 8).[186] Aunque mucho del trabajo parece ser en vano y sin éxito a los ojos humanos, aunque en apariencia suceden fracasos tras fracasos, Jesús está lleno de alegría y de confianza: La hora de Dios viene y con ella la bendición de una cosecha que sobrepasa todas las esperanzas. *A pesar de todos los fracasos y resistencias,* Dios hace aparecer de unos comienzos sin esperanza el final magnífico que había prometido.[187]

De nuevo no es difícil determinar la situación que dio ocasión a Jesús para esta parábola.[188] Está muy cercana a aquellas en que fueron pronunciadas las parábolas del grano de mostaza y de la levadura: se trata de las dudas en el éxito de la predicación. Sin embargo, la mirada no se dirige, como allí, a la miseria de los seguidores de Jesús, sino a sus fracasos en forma de predicación infructuosa (Mc 6, 5s), oposición exacerbada (Mc 3, 6), defecciones crecientes (Jn 6, 60). ¿Todo esto no era una contradicción de la pretensión de su misión? Mirad al labrador, dice Jesús. Podría desanimarse ante los muchos obstáculos que destruyen y amenazan su siembra. Sin embargo, no se desconcierta, en la confianza de que le será dada una rica

[184] G DALMAN, *Arbeit und Sitte,* III, Gutersloh 1933, pags 153 165 el producto Los numerosos datos numericos de Dalman dan que un rendimiento de 10 se considera como buena cosecha y un rendimiento de siete y medio como normal [185] Cf Eclo 41 6 «Que vivas diez, cien o mil años »

[186] El rendimiento sobreabundante del suelo en el tiempo de la salvación es una metáfora escatologica que se halla ya en el A T , pero igualmente en la literatura seudoepigrafica y rabinica (DAHL *o c* [vid pág 183, N 178], pag 153, J JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*[3], Gutersloh 1963, pág 38)

[187] Una exegesis muy antigua nos confirma que con esto se podria haber acertado exactamente con el tenor de la parabola el martir Justino y el autor de las *Recognitiones* seudoclementinas entienden la parabola del sembrador no como una invitación a los oyentes a examinarse a si mismos, sino como un estimulo para el predicador cristiano para no desesperar en su trabajo (JUSTINO *Dial* , 125, *Rec Clem* , 3, 14 cf M F WILES *Early Exegesis of the Parables,* en «Scottish Journal of Theology», 11 [1958], pág 293) Esta interpretación es tanto más notable cuanto se separa de la explicación alegórica, que Justino y el autor de las *Recognitiones* encontraron en los tres sinópticos Podria apoyarse en una vieja tradición

[188] DAHL, *ibid* , págs 148ss

cosecha. ¡Oh gente de poca fe! «¿Cómo no tenéis fe?» (Mc 4, 40).

A las parábolas de contraste pertenece finalmente también la parábola de la semilla que crece por sí sola, que debiera llamarse más exactamente[189] la parábola *del labrador paciente* (Mc 4, 26-29).[190] De nuevo se compara la irrupción del reino de Dios con la cosecha.[191] De nuevo se contrapone marcadamente. Se describe plásticamente la inactividad del labrador que, después de la siembra, continúa su vida alternando el dormir y el levantarse, la noche y el día;[192] sin que él se lo pueda explicar (ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός) y sin que él pueda hacer nada (αὐτομάτη), la semilla crece de hierba a espiga y de espiga a grano plenamente formado (la enumeración detallada de los estadios del crecimiento, retardando la historia, contribuye a aumentar la tensión). Y, de pronto, un día llega la hora que recompensa la paciente espera. El grano está maduro, los segadores tiran de hoz, estalla el grito de júbilo: «Ha llegado la siega» (v. 29, cf. Jl 4, 13). Así es con el reino de Dios: Tan *seguro* como para el labrador, después de larga espera, llega la siega, *así* Dios hará llegar el juicio final y el reino,[193] *cuando haya llegado su hora*, cuando se haya llenado la medida escatológica.[194] Los hombres no

[189] B T D SMITH, págs 129ss, DAHL, *ibid*, pág 149 Otras designaciones erróneos de las parábolas de Jesus vid pág 158, N 63

[190] Una visión de conjunto (limitada a los autores alemanes) sobre las nuevas interpretaciones de la parábola ofrece G HARDER, en «Theologia viatorum», Berlin 1948/49, págs 53-60 Una visión panorámica sobre cuatro interpretaciones en F MUSSNER, *Gleichnisauslegung und Heilgeschichte*, en «Trierer Theologische Zeitschrift», 64 (1955), págs 257 262 Harder explica el sembrador como Dios, Mussner lo refiere a Cristo

[191] ¡Y no con la siembra! Cf la referencia a Jl 4, 13 en Mc 4, 29b c y supra pág 97

[192] Obsérvense los dos presentes καθευδῃ καὶ ἐγείρηται=«duerme y se levanta», que siguen al aoristo βάλῃ=«arrojo», y que pintan la inactividad

[193] De modo analogo a Mc 4, 26-29, el 4 Esd expresa la seguridad de la irrupción del fin a pesar de una larga espera comparándolo con el caso de la mujer encinta 4, 33 «¿Cuándo sucederá esto? (40) Ve, pregunta a la mujer encinta si su seno, al fin de sus nueve meses, puede todavía retener *consigo al niño* »

[194] La idea de la medida escatológica, que desempeña un gran papel en el N T necesita todavía un estudio a fondo Se habla de la medida del tiempo (Gál 4, 4), de los gentiles (Rm 11, 25), de los martires (Ap 6, 11), de los sufri-

pueden hacer nada aquí, solamente pueden esperar, tener paciencia, como la tuvo el labrador (Sant 5, 7).

A menudo se ha supuesto que esta parábola está en oposición a los esfuerzos de los zelotes, que querían forzar la salvación mesiánica sacudiendo el yugo romano por la fuerza;[195] se debe recordar que también antiguos zelotes pertenecían al círculo de los discípulos.[196] ¿Por qué no obra Jesús? Obrar era la exigencia de la hora. ¿Por qué no procede a la eliminación de los pecadores y al establecimiento de la comunidad pura? (Mt 13, 24-30, cf. página 273). ¿Por qué no da la señal para la liberación de Israel del yugo de los gentiles? (Mc 12, 14 par.; cf. Jn 8, 5s).[197] Al rehusar Jesús, ¿no contradice las pretensiones de su misión? De nuevo contesta Jesús con una parábola de contraste a las dudas sobre su misión y a las esperanzas defraudadas. Mirad al labrador, dice, que espera pacientemente la hora de la siega. También la hora de Dios viene sin que se la pueda detener. El ha hecho el comienzo decisivo, la semilla está sembrada. En El nada queda parado (cf. Flp 1, 6). Su principio garantiza la consumación. Hasta entonces no queda sino esperar pacientemente y no adelantarse a Dios, sino abandonarle todo en plena confianza.

Las cuatro parábolas tienen de común que contraponen principio y final. El insignificante principio y el poderoso final. ¡Qué contraste! Pero el contraste no es toda la verdad.[198] Del grano sale el fruto; del principio sale el final. En lo más pequeño está ya activo lo inmenso. En el instante presente comienza lo que va a suceder, pero ocultamente. Esta oscuridad del reino va a ser creída en

mientos (Col 1, 24), del plazo de penitencia (Ap 11, 3.7), del pecado (Mt 23, 32; 1 Tes 2, 16).

[195] C.A. BUGGE, *Die Hauptparabeln Jesu, I*, Giessen 1903, págs. 157ss, defiende este punto de vista.

[196] Simón Zelote y (probablemente) Judas Iscariote, ambos citados juntos no casualmente en Mc 3, 18s par. Mt 10, 4, como «compañeros de yugo» (cf. Mc 6, 7).

[197] Sobre Jn 7, 53-8, 11, vid. «ZNW», 43 (1950/51), págs. 148s.

[198] Cf. E. LOHSE, *Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu*, en: «Evang. Theologie», 18 (1958), pág. 157.

un mundo que todavía no ha reconocido nada de él. A aquellos a quienes se les concede el comprender los misterios del reino (Mc 4, 11) ven ya en los comienzos oscuros e insignificantes la gloria venidera de Dios.

Un punto central de la predicación de Jesús, la firme confianza: ¡La hora de Dios viene! Más: ya ha comenzado. En el comienzo de Dios está ya incluido el final. Todas las dudas sobre su misión, todas las burlas, toda la poca fe, toda la impaciencia no pueden disminuir la certeza de Jesús: de la nada, a pesar de todos los fracasos, sin cesar, lleva Dios sus comienzos a la consumación. Se trata de tomar a Dios en serio, de contar realmente con El, a pesar de todas las apariencias.

¿En qué se apoya esta confianza? A esta pregunta dan una contestación dos parábolas que están estrechamente relacionadas, en primer lugar la *parábola del juez inicuo* (Lc 18, 2-8).

V. 1: cf. pág. 191. V. 2: La calificación de ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας=«juez inicuo» (v. 6) parece querer designar al juez como venal; así hay que comprender también el v. 2. Ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος=no le importa lo que puedan decir de él.

V. 3: La viuda no hay que representársela necesariamente como una anciana. La temprana edad de casamiento (para las muchachas era normalmente entre los 13 y 14 años)[199] tenía como consecuencia que también había viudas muy jóvenes.[200] Se trata de una cuestión de dinero,[201] puesto que la viuda presenta su demanda ante un solo juez (no ante un tribunal): una deuda, una hipoteca, una parte de la herencia le es retenida. Es pobre, no puede hacer ningún regalo al juez[202] (ya en el Antiguo Testamento las viudas y los huérfanos son tipo del desamparo y de la falta de defensa); se puede pensar que su adversario en el proceso es un hombre rico, considerado.[203] Ἤρχετο es un imperfecto iterativo: «siempre de nuevo»: su única arma es su constancia. Ἐκδί-

[199] BILL., II, pág. 374.

[200] Cf. E.F.F. BISHOP, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, pág. 229.

[201] b. Sanh. 4b (Bar.): «un doctor autorizado puede decidir como juez único en pleitos de fortuna» (Bill. I, pág. 289); cf. Mt 5, 25.

[202] MANSON, *Sayings*, pág. 306.

[203] K. BORNHÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh 1934, págs. 162s.

κησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου=«Ayúdame en mi derecho en mi proceso».

V. 4. Ὀυκ ἤθελεν=«él se negaba»: como Mc 6, 26 y Lc 18, 13 con el matiz. «no se atrevía» [204]

V. 5: Finalmente cede διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην=«porque esta viuda» — ταύτην es despectivo como οὗτος (15, 30) — «me ataca los nervios». Ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με no hay que traducir como Lutero: «para que no venga finalmente y me aturda», sino ὑπωπιάζειν («golpear bajo el ojo» [en boxeo]) hay que comprenderlo con sycur pal pes georg y otros y con la mayor parte de los comentadores (como 1 Cor 9, 27) del modo siguiente: «para que no acabe conmigo (ὑπωπιάζῃ με) [205] totalmente (εἰς τέλος) por medio de su enredo (ἐρχομένη).» [206] No el miedo a una explosión de enojo de la mujer, sino su constancia le hace ceder. Sus eternas quejas le molestan y quiere tener paz.[207] Así tiene pleno sentido, como veremos, la aplicación de los vv. 7-8a

V. 7: (Ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλέκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς) es difícil de traducir a causa del paso del condicional (ποιήσῃ=«haría») al indicativo (μακροθυμεῖ=«se hace esperar») porque por el cambio de modo el v. 7b se convierte en una proposición independiente. Literalmente: «¿Y Dios no debiera apresu-

[204] Cf pág 173 a proposito de Lc 18, 13

[205] *Bl -Debr* § 207, 3 «para que con su continuo venir (¡presente!) poco a poco (Pres ὑπωπιάζῃ) no me reviente totalmente» J Leal, *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios*, Madrid 1954 «para que no me moleste, viniendo constantemente»

[206] Iterativo como en el v 3, cf Lc 16, 21 Sobre ἔρχεσθαι=«venir de nuevo» (semitismo) cf pág 241 e *ibid*, N 429

[207] H B Tristram, *Eastern Customs in Bible Lands*, Londres 1894, pág 228 (citado por B T D Smith, pág 150) describe muy intuitivamente el juzgado de Nisibis (Mesopotamia) Frente a la entrada se sentaba el cadí, medio hundido en cojines, alrededor de él los secretarios En la parte anterior de la sala se agolpaba la población cada uno pedía que su asunto pasase en primer lugar Los más sagaces cuchicheaban con los secretarios, les daban a escondidas «derechos» y eran despachados rápidamente Entre tanto, una pobre mujer, a un lado, interrumpía constantemente el proceso con grandes gritos pidiendo justicia Fue reprendida y llamada al silencio duramente y se contaba con reproches que venía cada día «Yo lo haré — gritó en voz alta —, hasta que el cadí me escuche» Finalmente, al terminar la sesión, preguntó el cadí impaciente «¿Qué quiere la mujer?» Pronto se contó su historia El recaudador de impuestos la forzó a pagar el impuesto, aunque su único hijo había sido llamado al servicio militar El caso fue decidido rápidamente Así fue premiada su perseverancia Si hubiera tenido dinero para pagar a un secretario, se le habría dado la razón mucho antes ¡Una analogía moderna y exacta de Lc 18, 2ss!

rarse en ayuda de sus elegidos,[208] que dia y noche a El claman? Y El tiene paciencia con ellos» Es una construccion aramea [209] a) La proposición principal, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ'αὐτοῖς, hace las veces de una oracion de relativo «y a los que El, paciente, escucha», [210] b) la construcción de participio (τῶν βοώντων κτλ) equivale a una proposicion adverbial «cuando claman a El»[211] Por consiguiente, hay que traducir «¿Y Dios no se apresuraría en auxilio de sus elegidos, El que los escucha pacientemente, cuando dia y noche claman a El?» La construccion aramea indica la antiguedad de la tradicion

V 8a 'Eν τάχει, aqui=«de repente, sin sospecharlo» (cf LXX, Dt 11, 17, Jos 8, 18s, Sal 2, 12, Ez 29, 5, Eclo 27, 3),[212] El ayudará

V 8b De modo inesperado concluye la parábola con gravedad «¿Se pregunta solamente (πλήν) si el Hijo del hombre, cuando venga, encontrará fe sobre la tierra?» La hipotesis, manifestada en anteriores ediciones de esta obra, de que el v 8b habia sido añadido como conclusión por Lucas no se puede mantener [213]

[208] Esta significación tiene τὴν ἐκδίκησιν ποιεῖν, Test Sal 22 4 también Hech 7 24, cf Lc 18 3 5 ἐκδικεῖν ayudar a conseguir el derecho

[209] Reconocida por H Sahlin *Zwei Lukas Stellen, Lc 6 43-45, 18 7*, en «Symbolae Biblicae Upsalienses» 4 Upsala 1945 págs 9 20

[210] Cf Mc 2, 15b ἦσαν γαρ πολλοί, καὶ ηκολουθουν αυτῷ =«pues era grande el numero de los que le seguian» Una construcción tipicamente semita para taxis formal en una hipotaxis lógica Otros ejemplos Lc 1 49 («cuyo nombre es santo y cuya misericordia »), 11 14 («que era mudo»), 11 44 («de los cuales los hombres »), 22 47 («Judas precedia»), Mt 1 21a («cuyo nombre»)

[211] El arameo sustituye gustosamente la proposición adverbial por proposiciones afirmativas, imperativos, proposiciones interrogativas, participios Mc 4 13 («si no comprendéis esta parabola») Mc 11 24 («si creeis») Mt 7 7 («si pedís»), Mt 8 9, 18 21 26, cf Lc 12, 42 con 12 45, etc Veremos en las pags 239s lo importante que es esta observacion para la comprension de Mt 12 43-45

[212] C Spicq, *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromtues (Lc XVIII, 1 8)*, en «RB» 68 (1961) págs 68 90 aqui págs 81 85

[213] En efecto no hay ningún modismo de Lucas πλην=«de todos modos», «sin embargo» aparece en Lucas 14 veces pero falta en los Hechos y tampoco se encuentra en la elaboracion de Lucas hecha sobre la materia de Marcos por consiguiente es una caracteristica de la fuente de Lucas y no del evangelista con πλην entra también ἆρα (en el N T solamente en Lc 18 8, Hech 8 30, Gál 2 17, quizá Rm 7 25) como caracteristica de Lucas Además la acentuación de la fe dificilmente se puede referir a un influjo paulino ya que el articulo que llama la atencion (τὴν πίστιν) debe ser aqui un arameismo en arameo *hemanuta* se usa regularmente determinado (cf C C Torrey *The Four Gospels* Londres 1933 pág 312, también Dt 32 20 lleva la forma determinada en Tg Yer I la indeterminada sólo en el Tárgum de Onkelos) Finalmente ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρωπου=«el hijo del hombre» indica una

Los múltiples reparos contra la autenticidad de los versículos 6-8 los ha resumido Bultmann concisamente: «La aplicación de los vv. 6-8 es seguramente secundaria (cf. Jülicher); es excluida por εἶπεν δὲ ὁ κύριος y falta en el lugar paralelo 11, 5-8. En el v. 8b es aumentada todavía por un apéndice secundario.»[214] Quitaría ciertamente el reproche a Jülicher; la explicación de la inautenticidad la fundamenta Jülicher en que «la disposición de ánimo» de los versículos 6-8 ha sido tan improbablemente «dominante en Jesús como en la comunidad primitiva»[215] —una argumentación sicológica con la cual Jülicher piensa en las ideas de venganza, que equivocadamente encuentra expresadas en τὴν ἐκδίκησιν ποιεῖν (vv. 7s). Siendo consecuente, tenía que haberle negado a Jesús la propiedad de la misma parábola, puesto que también en ἐκδικεῖν (vv. 3.5), ciertamente equivocándose del mismo modo, encuentra expresado el deseo de venganza. Por el contrario, es exacto que en la parábola, estrechamente relacionada con la de Lc 11, 5-8, falta una aplicación correspondiente. Se piensa, sin embargo, que la aplicación de la parábola de 11, 5-8 a Dios no ofrecía dificultad alguna, mientras que la elección del juez brutal para ilustrar que Dios está dispuesto a ayudar a la primera llamada tuvo que ser tan sorprendente, que desde el principio se hacían indispensables aquí unas palabras que sirviesen de interpretación. En todo caso está claro, como vimos, que los vv. 6-8 (incluido v. 8b) lingüísticamente se dejan reconocer como anteriores a Lucas y procedentes de Palestina.

Lucas coloca esta parábola, junto con la del fariseo y el publicano, manifiestamente como una introducción a la verdadera oración (cf. 18, 1): la oración tiene que ser perseverante y humilde. Pero la parábola del fariseo y del publicano no es, en su origen, ciertamente una enseñanza sobre la oración (cf. págs. 172ss). Lo mismo se puede decir probablemente también de esta parábola, a pesar del versículo introductorio (18, 1), que muestra peculiaridades de Lucas.[216] Pues en esta interpretación se coloca la figura de la viuda en el punto central, mientras que la

tradición anterior a Lucas, ya que Lucas no emplea la expresión (25 veces en el evangelio) por lo que a él hace. Tenemos, por tanto, en Lc 18, 8b un antiguo proverbio del hijo del hombre.

[214] R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[3], Gotinga 1958, pág. 189.

[215] JÜLICHER, II, pág. 286.

[216] Cf. pág. 115, N. 310.

aplicación (vv. 6-8a) manifiesta que la narración está dirigida hacia la figura del juez.[217] ¿Por qué cuenta Jesús esta historia? Los vv. 7-8a responden: los oyentes deben trasladar la conclusión, del juez a Dios. Si aun este hombre sin consideraciones, que rehúsa escuchar a la viuda, finalmente, sin embargo, aunque sea después de largas dudas, le ayuda en su aprieto, sólo por librarse de la constante molestia de la pleitista, ¡cuánto más Dios! Dios escucha a los pobres con infatigable paciencia, con más razón a sus elegidos; sus necesidades le llegan al corazón; ἐν τάχει=«de pronto» trae El la salvación. Si la parábola fue dicha a los discípulos,[218] como permite suponer el v. 8b, entonces manifiestamente está ocasionada por el cuidado y el miedo de los discípulos en vistas del tiempo de miseria que Jesús les anuncia claramente y sin paliativos: ser expulsados, injurias, denuncias, interrogatorios, martirio, últimas tentaciones de la fe, cuando Satán se manifieste. Este tiempo ha comenzado ya. ¿Quién se mantendrá hasta el fin? No tengáis miedo de la persecución, dice Jesús. ¡Vosotros sois los elegidos de Dios! El os oirá. Acortará incluso el tiempo de la calamidad (Mc 13, 20), bajo la *abolición de su santa voluntad. No hay duda alguna sobre* su poder, su bondad y su auxilio. Esto es lo más cierto. Algo distinto os debería preocupar: ¿encontrará el Hijo del hombre, cuando vuelva, fe sobre la tierra?

[217] Por eso no es acertada la designación extendida de la parabola como la «parabola de la viuda que pide»

[218] G Delling, *Das Gleichnis vom gottlosen Richter*, en «ZNW» 53 (1962), pags 1-25, supone que Jesus dijo la parabola a los «judios piadosos» (pag 22) Entonces tuvieron que haberse dado, en el ambiente de Jesus, circulos que se reconocian como los «elegidos» (v 7), esperaban al Hijo del Hombre (v 8), y en la extrema miseria y desesperación clamaban por su venida (v 7) Todo esto seria acertado decirlo de la comunidad que hay tras las imágenes del libro etiópico de Henoc (37 71) Estos hombres se llaman «los elegidos», esperan al Hijo del Hombre y son perseguidos (cf Hen 46, 8, donde, segun el mejor texto hay que traducir «Y perseguian las casas de sus reuniones y a los fieles que estaban reunidos al nombre del Señor de los espiritus», 47, 1 4 persecuciones sangrientas) ¿Se podria suponer que este grupo existia en los dias de Jesus y que fue siempre perseguido? ¿O el libro etiopico de Henoc, que es una compilacion, no adquiere el aspecto que hoy tiene hasta los dias de Jesus? ¿Pero donde habria que buscar este grupo en la Palestina de entonces? ¿Quienes serian sus seguidores?

Casi una parabola doble de la del juez inicuo es la *parábola del amigo al que se le pide ayuda por la noche* (Lc 11, 5-8)[219]

La parábola nos pinta vivamente la vida en una aldea de Palestina

V 5 No hay tiendas, sino que la mujer de casa cuece, antes de la salida del sol, el pan que se necesita para la familia, pero se sabe en la aldea quien por la noche tiene todavía pan[220] Tres tortas de pan constituyen, aun hoy, la comida para una persona Quiere solamente tomarlas prestadas y devolverlas pronto

V 6 La hospitalidad es en Oriente una cuestion de honor absoluta

V 7 La irritacion del vecino molestado se expresa ya en la supresion del apostrofo (de otra manera el v 5)[221] Ἤδη = «hace mucho tiempo» (como, por ejemplo, Jn 19, 28) el oriental se acuesta pronto Al atardecer, ya está oscuro en la casa, la pequeña lamparita de aceite, que arde toda la noche, da solamente una luz débil «Hace mucho tiempo que la puerta está cerrada», a saber, con llave y cerrojo El cerrojo es una tranca o una barra de hierro, que se pasa por unos anillos que hay en las hojas de la puerta,[222] abrir el cerrojo es complicado y laborioso y hace mucho ruido «Y los niños estan, como yo (μετ' ἐμοῦ) en la cama» hay que imaginarse la casa de un *fellah*, que consta de una unica pieza,[223] toda la familia que esta acostada sobre una estera en la parte superior de la casa va a ser molestada, cuando el padre se levante y corra el cerrojo[224] Οὐ δυναμαι = «no puedo» es, como tantas veces en la vida, lo mismo que no quiero[225]

V 8 «No es verdad (λέγω ὑμῖν)[226] que, aunque no se levante por amistad y le dé, se levantara δια γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ (bien a causa de la importunidad del que pide, o bien, mas semitico a causa de su —propia— desverguenza, es decir, para no pasar por un desvergonzado)[227] y le dará cuanto necesite »

[219] La designacion habitual de la parabola como «parabola del amigo que pide» «parabola del amigo importuno» puede conducir a error cf pag 158 N 63 [220] A M BROUWER *De Gelijkenissen*, Leiden 1946 pág 211

[221] MANSON *Sayings*, pág 267

[222] G DALMAN *Arbeit und Sitte* VII Gutersloh 1942, págs 70 72

[223] Asi tambien Mt 5 15

[224] K H RENGSTORF en «Das Neue Testament Deutsch» 311 Gotinga 1960

[225] MANSON *Sayings* pag 267 [226] JÜLICHER, II pag 269

[227] Asi A FRIDRICHSEN en «Symbolae Osloenses» XIII (1934) págs 40-43

Lucas transmite la parábola en el marco del catecismo de la oración en 11, 1-13; la ha entendido, por consiguiente, como una exhortación a la petición perseverante, como lo muestra especialmente 11, 9-13; pero este marco es secundario, como vimos en la pág. 131, y por eso no se puede tomar como punto de partida para la exégesis, si se ha de intentar encontrar el sentido original de la parábola. La comprensión de la parábola tiene que partir, más bien, de que τίς ἐξ ὑμῶν=«quién de vosotros» (11, 5) en el Nuevo Testamento regularmente da comienzo a una frase interrogativa cuya contestación se espera que sea enfática:[228] «¡Imposible! ¡Nadie!», o bien: «¡Naturalmente! ¡Todo el mundo!» La mejor traducción de este τίς ἐξ ὑμῶν sería: «¿Os podéis imaginar que alguno de vosotros...?» (Mt 6, 27 par. Lc 12, 25; Mt 7, 9 par. Lc 11, 11; Mt 12, 11 par. Lc 14, 5; Lc 14, 28; 15, 4; 17, 7). Pero entonces la pregunta es imposible que termine con el v. 6, puesto que éste solamente describe la situación y no exige, de ninguna manera, una contestación enfática. Más bien hay que abarcar los vv. 5-7 como una pregunta retórica:[229] «¿Os podéis imaginar que uno de vosotros tiene un amigo y va a medianoche a él y le dice: Amigo, préstame tres panes, porque mi amigo ha venido de viaje y no tengo nada que ofrecerle, y que aquél, desde dentro, le conteste: Déjame en paz...? ¿Os lo podéis imaginar?» Contestación: ¡Imposible! ¡Imposible! ¡En ningún caso va a dejar a su amigo en la estacada! Si el v. 7 no describe, en primer lugar, una negativa, sino, más bien, la imposibilidad de tal actitud, entonces la parábola corresponde a las costumbres de la hospitalidad oriental y aparece con todo su vigor.[230] Pues, si comprendemos los vv. 5-7 como una pregunta, se deduce que en el v. 8 se habla no de una nueva petición del vecino, sino exclusivamente de los motivos del amigo al que se le ha pedido ayuda: si no es por amistad, al menos, sin embargo, por

Un ejemplo decisivo para esta posible traducción se encuentra en b.Ta'an. 25a *miššum kissupha*=por la vergüenza, para no tenerse que avergonzar.

[228] Vid. pág. 127

[229] A. Fridrichsen *ibid.*

[230] *Ibid.*

librarse del importuno (o: para no aparecer como descortés).[231] El v. 8 subraya una vez más esta idea: ¡Imposible! Es decir: en el punto central de la narración no está el que pide (así en el contexto de Lucas), sino el amigo molestado en su sueño. La parábola trata no de la perseverancia en pedir, sino de la certeza de realizarse la petición. Pero entonces está claro que la parábola quiere insinuar la misma conclusión, *a minore ad maius*, que la parábola del juez inicuo. Si el amigo, molestado por la noche en su sueño, no duda un momento en atender la petición del vecino que se encuentra apurado, aunque toda la familia se va a despertar al correr el cerrojo, ¡con cuánta más razón Dios! El oye a los que están en la necesidad. El los ayuda. El hace más de lo que le piden. Por esto os podéis abandonar con toda certeza.

Con estas dos parábolas del juez y del amigo al que se le pide ayuda por la noche, que quieren expresar la confianza de que Dios escucha las voces de los suyos cuando claman a El en su necesidad, va también junto el corto logion: πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει=«todo el que pide recibe» (Mt 7, 8=Lc 11, 10). Esta corta sentencia,[232] proverbial, procede manifiestamente de la experiencia de los *mendigos:*[233] al mendigar, hay que ser tenaz, no conviene dejarse asustar por palabras duras ni dejarse despedir; luego se recibe un don. Todo visitante del Oriente puede certificar el tesón del mendigo oriental.[234] Jesús aplica la sabiduría del mendigo[235] a los discípulos. Si el mendigo sabe que la tenacidad en pedir abre las manos de sus prójimos de duro co-

[231] Vid pag 193, N 224 (sobre el v 8)

[232] J SCHNIEWIND en. «Das Neue Testament Deutsch», 2

[233] K H RENGSTORF, *«Geben ist seliger denn Nehmen» Bemerkungen zu dem ausserevangelischen Herrenwort Apg 20, 35*, en. «Die Leibhaftigkeit des Wortes», Miscelanea de A Koberle, Hamburgo 1958, págs 23-33, aquí pags 28s

[234] Por lo demas, esta tenacidad no es solamente codicia, sino que tiene motivos más profundos: por una parte el pobre esta bajo la protección y derecho especial de Dios y, garantizado por Dios, tiene un derecho a la limosna, por lo cual la «profesión» de mendigo (¡sic!) de ningún modo está despreciada; por otra parte el mendigo es tan tenaz, porque necesita la limosna, para poder hacer bien el mismo· «Aun un pobre, que vive de limosna, ejercita la beneficencia» (b Giṭ 7b; cf Mc 12, 41ss par Lc 21, 1ss, ademas Jn 13, 29 comparado con Lc 8, 3· el círculo de los discipulos da limosna, aunque está viviendo de socorros, vide K H RENGSTORF, *ibid* , pags 29.32)

[235] *Ibid* , pág 29

razón, aunque al principio lo hayan despedido desabridamente, cuanto más debéis saber vosotros que vuestra perseverancia en la oración abre las manos del Padre celestial.

Las cuatro parábolas de contraste y las dos parábolas últimamente comentadas fueron pronunciadas por motivos distintos, si nuestra interpretación es correcta. Si en las parábolas de contraste se trata de la confianza de Jesús frente a las dudas en su misión, las parábolas del juez y del amigo quieren dar a los discípulos la certeza de que Dios los salvará del miedo venidero.

Sin embargo, los dos grupos de parábolas están muy próximos. Pues, tanto aquí como allí, se trata de la misma imperturbable confianza; aquí como allí dice Jesús: ¡Tomad en serio a Dios! El hace milagros y su misericordia con los suyos es la cosa más cierta que hay.

4. *Ante la catástrofe*

El mensaje de Jesús no es sólo anuncio de salvación, sino también anuncio de desastre, advertencia y llamada a la penitencia ante la seriedad terrible de la hora. El número de parábolas que pertenecen a este grupo es grande, terriblemente grande. Jesús no cesó de levantar su voz amonestando para abrir los ojos de un pueblo ciego.

La pequeña *parábola de los niños en la calle* (Mt 11, 16s par. Lc 7, 31s) se manifiesta como una antigua tradición por la crítica extremadamente odiosa contra Jesús en el v. 19a: los insultos contra Jesús como ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης=«hombre glotón y bebedor» proceden de Dt 21, 20, y esta alusión le designa como «hijo testarudo y rebelde» que ha merecido la lapidación.[236] Vos-

[236] Desde el punto de vista lingüístico se observan como indicios de antigüedad las variantes de traducción a las que lleva a la comparación de la versión de Mateo y la de Lucas (por ejemplo, Mateo ἐκόψασθε=«os golpeasteis en el pecho» ' Lucas ἐκλαυσατε=«entonasteis el llanto», ambos=*'arqed,un*), ade

otros sois, dice la respuesta de Jesús, como los niños en la calle. Gritan a sus compañeros: ¡Tramposo, tramposo!

«Hemos tocado la flauta
 y no habéis bailado
Hemos entonado cantos de duelo
 y no os habéis golpeado el pecho»
(Mt 11, 17; Lc 7, 32).

«Vamos a jugar a bodas», gritan los muchachos a sus camaradas (el baile en corro en las bodas es cosa de varones, en su mayoría),[237] pero «no teníais ganas». «Vamos a jugar a entierros» (cf. b. Yeb. 121b: niños que juegan al entierro de una langosta), así gritan las muchachas a sus compañeras de juegos (los cantos fúnebres son asunto de mujeres),[238] pero «no habéis querido tomar parte en el juego».

Esta escena cotidiana de la calle está descrita graficamente, y ha proporcionado muchos quebraderos de cabeza su aplicacion a los insultos con los que el pueblo cubrio al Bautista y a Jesús (Mt 11, 18s; Lc 7, 33s) La imagen puede tener varios sentidos ¿Se pelean los niños, cuyas palabras reproduce Jesús, porque los unos proponen un juego alegre y los otros uno triste (así manifiestamente Lc 7, 32 ἀλλήλοις=«los unos a los otros») o riñen con otros niños que no tienen ganas de participar en el juego? (así lo entiende Mateo 11, 16 τοῖς ἑτέροις=«a los otros») La cuestion no deja de tener importancia, pues, según sea la respuesta, resultará una aplicacion diversa de la imagen Se han hecho numerosas proposiciones, como lo muestra una ojeada a

mas la rima con juego de palabras (*raqqedtun*, «bailasteis» // *'arqedtun*, «lamentasteis») que ofrecen las traducciones siriacas y los dos paralelismos antiteticos (Mt 11, 17a // 17b, 18// 19a) Según el contenido, se deduce la antigue dad (prescindiendo de la critica a Jesús) de que Jesus se liga con el Bautista, la Iglesia primitiva acentua la subordinacion del Bautista Las palabras ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου=«el Hijo del Hombre», a pesar del uso en público, no dicen nada en contra de la antiguedad del v 19a, ya que aqui no es un término tecnico apocaliptico sino que tiene el mismo sentido que el ἄνθρωπος (=*bar naš*), que sigue en seguida «vino uno que no ayunaba »

237 BILL , I, pág 514r 1040, E BAUMANN, *Zur Hochzeit geladen*, en «Palastina Jahrbuch» 4 (1908), pags 69-71 (con notas de las melodias del baile), cf G DALMAN, *Palastinischer Diwan*, Leipzig 1901, apendice de melodias, págs 354-363

238 BILL , I pags 521 523

los comentarios, sin que se haya alcanzado un resultado plenamente satisfactorio. Me parece que todo se aclara, si dejamos que un conocedor experimentado de Palestina nos diga que la palabra καθημένοις=«estando sentados» (Mt 11, 16; Lc 7, 32) debe ser tenida en cuenta: de aquí se deduce que los niños descritos por Jesús se han instalado cómodamente como espectadores y se han reservado los papeles menos fatigosos del juego tocando la flauta o entonando cantos fúnebres, mientras sus compañeros de juego debían tomar los papeles más fatigosos («the more strenuous exercises»).[239] Pero éstos no se dejan mandar y son cubiertos de reproches por eso (προσφωνεῖν, Mt 11, 16; Lc 7, 32). No se pelean, pues, los muchachos con las muchachas sobre la clase de juego (así en Lc 7, 32 ἀλλήλοις), sino que los muchachos y muchachas que están sentados al borde de la calle injurian a los otros niños, porque no quieren seguir sus indicaciones (así correctamente Mt 11, 16: τοῖς ἑτέροις).

Así sois vosotros, dice Jesús, exactamente como estos niños dominadores e intolerantes, que reprochan a sus camaradas ser unos aguafiestas, porque no quieren bailar al son de sus silbatos. Dios envía sus mensajeros, los últimos mensajeros, a la última generación antes de la catástrofe. Pero vosotros no sabéis sino dar órdenes y criticar. Decís que Juan el Bautista está loco, porque ayuna, mientras le pedís alegría. Y a Mí me insultáis porque me siento a la mesa con los publicanos, mientras vosotros exigís una separación total de los pecadores. La predicación de la penitencia no os viene bien y la predicación del evangelio tampoco. Así, puerilmente, criticáis a los mensajeros de Dios y... ¡Roma en llamas! [240] ¿No veis que «Dios (ἡ σοφία) en [241] sus obras [242] se justifica»[243] (Mt 11, 19),

[239] E F F Bishop, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, pag 104

[240] Dodd, pág 29

[241] 'Από=*min q^o dam*=a la vista de, cara a, cf J Willhausen, *Das Evangelium Mat haei*, Berlin 1904, pág 55

[242] Se ha supuesto que ἀπό τῶν ἔργων αὐτῆς (Mt 11 19) / ἀπο τῶν τέκνων αὐτῆς (Lc 7, 35) son variantes de traducción Τα ἔργα αὐτῆς='^o*badaih;* esto tuvo que ser entendido por la tradicion anterior a Lucas como '*abdaih* (sus siervos) a consecuencia de haberlo oido mal y fue traducido en primer lugar como οἱ παῖδες αὐτῆς y luego ha sido aclarado por τα τέκνα αὐτῆς , un proceso algo complicado, pero no imposible

[243] 'Εδικαιωθη es un aoristo gnomico, que expresa una verdad atemporal (griego de traducción)

es decir, que los ἔργα, los signos de esta hora decisiva que se acerca, dan la razón a Dios? [244] ¿Que la llamada a la penitencia y al evangelio son el ultimo aviso de Dios, el último del todo?

¡Hombres ciegos! ¿Podéis interpretar los signos meteorológicos y no *los signos del tiempo?* (Lc 12, 54-56). «Donde está la carroña, se reúnen los buitres» (Mt 24, 28 par. Lc 17, 37).[245] No dan vueltas «sobre el espacio vacío».[246] Olfatean la presa. ¿No notáis que hay algo en el aire? ¡Pero no! Os parecéis a una casa cuyas habitaciones están oscuras porque les falta la fuente luminosa; ¡estáis ciegos! ¡estáis empedernidos! (Mt 6, 22s; Lc 11, 34-36).

La imagen del *ojo como lámpara del cuerpo* en Mateo (6, 22s) está dirigida a los discípulos; en Lucas (11, 34-36), por el contrario, es una invectiva a la muchedumbre. Mateo, como muestra el contexto, entendió el logion como una alegoría; en 6, 19-21 exhortó: «Dad. Atesorad en Dios»; en 6, 22s añade: «Dad a gusto. Dad sin envidia» (ὀφθαλμὸς πονηρός=envidia, celos) [247] Esta interpretacion alegórica de la imagen quita, sin embargo, a la aplicación 6, 23b su sentido. Este sentido se conserva, si la imagen de 6, 22-23a expresa una sencilla comprobación sacada de la experiencia:

> «La lámpara de tu cuerpo es el ojo.
> Si tu ojo está sano,[248] todo tu cuerpo está claro;
> si tu ojo está malo,[249] todo tu cuerpo está en tinieblas.»

En 6, 23b, como lo confirma el imperativo en Lc 11, 35 (σκόπει οὖν=«ved, pues») viene la aplicación de la imagen:

[244] Dodd, pág 115 a propósito de Mt 11, 19 «The actual facts of the present situation are the manifestation of His Kingdom » («Los hechos actuales de la presente situación son la manifestacion de su reino»)

[245] En lugar de ἀετοί (aguilas), tendria que decir γῦπες (buitres) Pues solamente los buitres se alimentan de carroña, las aguilas cazan presa viviente Se trata de una traducción falsa en arameo *nišra* designa tanto al águila como al buitre

[246] Hans Lilje en un sermon

[247] Frase hecha Ejemplos en Bill , I, pags 833 835

[248] Ἁπλοῦς=aram *šᵉlim*=«intacto. sano» cf Bill , I, págs 431s; le sigue E Sjoberg *Das Licht in dir Zur Deutung von Matth 6, 22s, par*, en «Studia Theologica», 5 (1951), pags 89-105 aquí pags 91s

[249] Πονηρός=aram *biš*=«malo, enfermo»

«Pues, si tu luz interior es oscura (σκοτος),
¡que grande es entonces la oscuridad! (σκότος)»[250]

Si la ceguera corporal es terrible, ¡cuanto más la interior! (Para representacion de la «luz interior» que irradia del hombre,[251] cf Ev To 24 «Hay una luz dentro en un hombre de luz e ilumina el mundo entero» La misma concepcion motiva el precepto rabinico de que no se debe mirar a los sacerdotes cuando imparten la bendicion sacerdotal, tenian que mantener las manos abiertas ante los ojos, como una reja, mientras se pronunciaba la bendicion y se decia que la majestad de Dios «parpadeaba a traves de las rejas» [Cant 2, 9])[252] Pero, si Mt 6, 22s par Lc 11, 34-36 no es una advertencia contra la codicia, sino contra la ceguera interior, entonces tiene razon Lucas cuando da estas palabras como dirigidas a la muchedumbre y con vistas a los adversarios de Jesús[253] *Estar ciego quiere decir estar empedernido*[254] ¡Estáis empedernidos! ¡Que tinieblas mas terribles! (τὸ σκοτος πόσον, Mt 6, 23)

Celebráis fiestas y bailáis, ¡y el volcán puede estallar en cualquier momento! El horrendo destino de *Sodoma y Gomorra* se repetirá (Lc 17, 28s) El *diluvio* es inminente (Mt 24, 37-39; Lc 17, 26s).[255]

La lluvia de fuego, junto con el diluvio, se encuentran también tras la doble imagen de Lc 12, 49s «He venido a encender un fuego[256] sobre la tierra y ¡como deseo que arda! Tengo un bautismo, con el cual debo ser bautizado y me encuentro en una alternativa[257] hasta que sea consumado» En esta doble imagen resuena el tragico conflicto que en la Biblia solo encon-

[250] El doble σκότος se explica a partir del arameo $h^{a}šak$=1 el adjetivo «oscuro» (= σκότος 1 º) 2 el sustantivo «tinieblas» (= σκότος 2 º) El primer σκότος en Mt 6 23b es por consiguiente, un defecto de traducción, lo correcto seria σκοτεινόν

[251] Dr CHR BURCHARD me indico esta idea

[252] Ejemplos en BILL IV, pags 239 245s

[253] Asi tambien C EDLUND, *Das Auge der Einfalt*, Copenhague Lund 1952, pag 117

[254] Is 6 10 Mt 15 14 23, 16s 19 26, Pap Oxir 840, y respecto a ello JEREMIAS *Unbekannte Jesusworte*³ Gutersloh 1963 pág 60

[255] Cf también Mt 7 24 27 par Lc 6, 47 49

[256] Πῦρ βαλεῖν es un semitismo y no significa «arrojar fuego», sino «encender fuego»

[257] Συνέχομαι como en Flp 1 23 sentimientos contradictorios

tramos con tal severidad en las «confesiones» del profeta Jeremías, el conflicto entre las obligaciones de su misión y el sentimiento natural que se opone.[258] Jesús es el que trae el tiempo de salvación. Pero sabe —y esto le sacude hasta lo más profundo— que el camino hacia la salvación y la nueva creación pasa por el desastre y la perdición, por la purificación y el juicio, por la lluvia de fuego y el diluvio.[259] «Quien está cerca de Mí, está cerca del fuego; quien está lejos de Mí, está lejos del reino.»[260]

La maldición divina pesa sobre la *higuera estéril* (Lc 13, 7). Será cortada y arrojada en el fuego (Mt 7, 19). Más terrible que el destino del leño verde será el del seco (Lc 23, 31). De improviso os sorprenderá la desgracia como la serpiente al pájaro inconsciente del peligro (Lc 21, 34). Doce horas tiene el día, dice el proverbio del *caminante*. Sólo quedan unos momentos de claridad; luego viene la noche con su obscuridad, en la que se tropieza por el sendero pedregoso, se pierde el camino y se vaga sin rumbo (Jn 12, 35; cf. 11, 9s). Dejaos avisar por el amo que dormía profundamente cuando le *robaron* (Mt 24, 43s; Lc 12, 39s; Ev.To. 21b).[261] Oíd la historia del *rico insensato* (Lc 12, 16-20; Ev.To. 63),[262] que pensaba darse buena vida después de una cosecha abundante y a cuya seguridad Dios puso por la noche un fin repentino.

En Lucas un diálogo introductorio (vv 13-15) proporciona los datos sobre la situación. El más joven de dos hermanos se lamenta de que el mayor le niega la parte de la herencia;[263] el que

[258] MANSON, *Sayings*, pág 120

[259] El Parallelismus membrorum prohibe la limitación habitual del v 50 al destino propio de Jesús

[260] Agrafon (Ev To 82, Orígenes en Jerem hom 3 3), Cf J JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*[3], Gütersloh 1963, págs 64-71

[261] Vid págs 60-64

[262] «Jesús dijo· Había un hombre rico que tenía muchos bienes El dijo. Voy a emplear mis bienes para sembrar, para cosechar, para plantar y para llenar con fruto mis graneros, a fin de que no padezca falta de nada Esto es lo que pensaba en su corazón Y en aquella noche murió ¡Quien tenga oídos, que oiga!»

[263] El hermano mayor quisiera dejar la herencia indivisa Tal comunidad de herencia *(consortium)* es alabada por el salmista (Sal 133, 1 «Ved cuán bueno

se dirija a Jesus, aunque sea un seglar, muestra la consideracion de la cual Jesus gozaba entre el pueblo (v 13) Jesús rechaza el juicio no solamente porque no era de su incumbencia (v 14), sino, sobre todo, porque los bienes terrenos no tienen importancia para la adquisicion de la vida (v 15) Por que Jesus declara tan radicalmente los bienes terrenos como insignificantes, lo explica a continuacion la parabola Este dialogo (vv 13s, sin embargo, sin el logion del v 15) ha sido transmitido en el Evangelio de Tomas (72) como un fragmento independiente, por eso no debio pertenecer originalmente a la parabola

V 16 'Ανθρώπου τινός=un gran terrateniente

V 18 En τὰς ἀποθήκας «no se trata de trojes donde se conserva la mies hasta que pueda ser trillada, sino de graneros o almacenes en los que mas tarde se recoge el grano»[264]

V 20 Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός=«Dios le dijo» Dios hace decirle (tal vez en sueños por el angel de la muerte) Τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν (3 pers pl = Dios) ἀπὸ σοῦ=«se te va a pedir tu alma» la vida es un prestamo que Dios da y cuya devolucion manda anunciar para la noche siguiente Ἃ δὲ ἡτοίμασας=«lo que has adquirido», cf Herm sim 1, 1 2 6 Sobre el v 21, cf pags 131s En el Evangelio de Tomás (cf pag 201, N 262) la parábola esta notablemente abreviada

Este labrador rico, que, según cree, no tiene que temer durante muchos años las malas cosechas (v. 19), es un loco (v. 20), es decir, según el lenguaje bíblico, un hombre que prácticamente niega a Dios (Sal 14, 1). No cuenta con Dios, no ve la espada de Damocles sobre su cabeza, la muerte inminente. Pero aquí es preciso evitar un fatal desenlace No se trata, en efecto, como parece a primera vista, de que Jesus quiera inculcar a sus oyentes la máxima antigua «rápidamente toca la muerte al hombre» Más bien, el tenor general de todas las admoniciones y advertencias de Jesús muestra que, como peligro inminente, considera no la muerte inopinada de un individuo, sino la catástrofe escatológica y el juicio inminentes Así también aquí Lc 12, 16-20 es una parabola escatológica. Jesús espera que los oyentes refieran el final a su situación: tan locos

v deleitoso es quedar los hermanos juntos en buena inteligencia») y se presupone por ejemplo en Mt 6 24 (cf pag 235 N 398)

[264] W MICHAELIS Die Gleichnisse Jesu Hamburgo 1956 pag 264 N 154

como el rico insensato amenazado por la muerte somos nosotros, si recogemos bienes —a la vista del diluvio.

¿Quién viene? El *chacal*, que se alimenta de cadáveres, se acercará al Hijo del hombre como al Bautista (Lc 13, 32).[265] Esto será el comienzo. Luego vendrá la gran hora de la tentación, el último asalto del malo, la destrucción del templo y una desgracia sin nombre (Lc 23, 29), y, después de esto, el juicio de Dios. Viene la discriminación. Vírgenes prudentes y necias, administradores fieles y sin conciencia se manifestarán, oyentes y cumplidores de la palabra de Dios se separarán unos de otros; por medio del rebaño irá la separación. Exteriormente todo igual, ninguna diferencia para el ojo humano: dos en el campo, dos en el molino, allá hombres, aquí mujeres; pero la separación descubrirá un contraste terrible: el uno, un hijo de Dios; el otro, un hijo de la perdición (Mt 24, 40s).

Lo que caracteriza a numerosas parábolas que tratan del juicio venidero es que muchas de ellas dirigen una advertencia a grupos de hombres muy determinados. A los enemigos de Jesús se dirige la *parábola del pretendiente al trono*, que se puede sacar de Lc 19, 12.14s.17.19.27.[266] Las *parábolas del siervo de confianza* (Mt 24, 45-51a; Lc 12, 42-46),[267] *de los talentos* (Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27) [268] y *del portero* (Mc 13, 33-37; Lc 12, 35-38) [269] hablan, como vimos, probablemente a los jefes del pueblo, especialmente a los escribas. Dios les ha confiado grandes cosas: la dirección espiritual del pueblo, el conocimiento de su voluntad, las llaves del reino de Dios.[270] Ahora está a la puerta el juicio de Dios, la prueba de si los teólogos han justificado la gran confianza de Dios o han abusado de ella, si han usado bien los dones de Dios o los han rete-

[265] A.M. BROUWER, *De Gelijkenissen*, Leiden 1946, págs. 221s. El arameo *ta'ᵃla* quiere decir tanto chacal como zorro; pero es posible que αλώπηξ («zorro») haga alusión a la astucia (cf. BILL., II, págs. 200s) de Herodes Antipas.

[266] Vid. págs. 71s.

[267] Vid. págs. 69s.

[268] Vid. págs. 72ss.

[269] Vid. págs. 66ss.

[270] Cf. «ThWBNT». págs. 747, 12ss.

nido a sus semejantes por egoísmo o minuciosidad exagerada, si les han abierto o cerrado la puerta del reino de Dios. Quien conocía la voluntad de Dios —les dice la *imagen de los dos esclavos* (Lc 12, 47-48a)— será castigado más duramente que el pueblo que no conoce la ley. Los evangelistas informan que la *parábola de los viñadores malos* (Mc 12, 1ss par.)[271] fue dirigida a los del sanedrín (11, 27 par.). Esto podría ser exacto. Pues, desde Is 5, la viña es una figura constante de Israel;[272] puesto que Jesús no habla de la viña, sino de los viñadores, hay que presumir que no se dirige al pueblo como un todo, sino a sus jefes. Según el contexto actual (la pregunta sobre sus poderes después de la expulsión de los mercaderes del templo), la amenaza terriblemente dura concierne más exactamente a los administradores de la casa de Dios (por tanto, de modo especial a los miembros sacerdotales del sanedrín).[273] El santuario se ha convertido en una cueva de ladrones. Dios ha tenido una paciencia inconcebible, pero ahora se ha llenado la medida de la culpa, la medida escatológica de Dios (cf. pág. 186, N. 194), ahora exigirá El rentas y cuentas y la última generación tendrá que expiar la culpa acumulada.

A los fariseos se dirige, según Mt 15, 12, la imagen del *guía ciego que conduce a otro ciego,* que, junto con el conducido, caerá en la fosa (Mt 15, 14; Lc 6, 39; Ev.To. 34); también, con un sentido muy cercano, la imagen de *la paja y la viga* (Mt 7, 3-5; Lc 6, 41s; Ev.To. 26) debió ser originalmente dirigida a ellos[274] y, según Mt 12, 33, también las palabras del *árbol bueno y del malo* (par. Mt 7, 16-20; Lc 6, 43s), a las que corresponde la imagen del *tesoro bueno y del malo* con el mismo contenido (Mt 12,

271 Cf. supra págs. 86ss.

272 Is 27, 2-6; Jer 12, 10; Sal 80, 9-18.

273 E. LOHMEYER, *Kultus und Evangelium*, Gotinga 1942, págs. 52ss. Sobre el colegio de los sacerdotes superiores como fracción del sanedrín cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gotinga 1962, págs. 181ss.

274 La palabra ὑποκριτής (Mt 7, 5 par. Lc 6, 42; falta en el Ev.To.) nunca se aplica en los evangelios a los discípulos. Cf. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, pág. 243: «Este (dicho) ha herido profundamente al fariseísmo.»

35; Lc 6, 45; Ev.To. 45b). Todas estas imágenes dicen: Vuestros hechos y palabras muestran que sois profundamente malos y que caéis en el juicio de Dios.[275] Igualmente, según Jn 9, 40, es dirigida a los fariseos la *parábola del pastor* (10, 1-5) (cf. 10, 6.19.21).[276] Les reprocha a ellos y a sus jefes que, como bandidos y ladrones, han destruido el rebaño de Dios; la llegada del Buen Pastor descubre su perversión.

A la capital representativa de todo el pueblo se dirige la lamentación de Mt 23, 37 par. Lc 13, 34, las palabras de la *gallina y los polluelos*. Se refieren a Is 31, 5: «Como pájaros que revolotean, así protegerá Yahvéh a Jerusalén, la protegerá y la salvará, la perdonará y la librará.» Dios se compara aquí, en una imagen atrevida, con los pájaros que revolotean para proteger a sus crías. Jesús se aplica la imagen a Sí mismo como mandatario y representante de Dios. Ante la perdición que viene, que amenaza a Jerusalén como un ave de rapiña a una banda de polluelos, Jesús ha querido preservarla, «protegerla, salvarla, perdonarla, liberarla». Pero vosotros no habéis querido. ¡Dios abandona, pues, el templo que vosotros habéis profanado y lo entrega con vosotros al juicio (Mt 23, 38; Lc 13, 35).

A Israel como un todo se dirige finalmente la parábola de la *higuera* (Lc 13, 6-9) y las palabras de amenaza de la *sal que se ha vuelto inútil*, que se arroja a la calle y se pisa (Mt 5, 13; Lc 14, 34s; cf. Mc 9, 50a): la pertenencia al pueblo de Dios no significa una protección delante del juicio de Dios.

Mt 5, 13; Lc 14, 34s: El giro extraño: «Cuando la sal se vuelve loca» se basa en un error de traducción. La raíz *tpl* tiene en hebreo (y, según testimonio de nuestro logion, también en

[275] Desde el punto de vista de la lengua hay que observar, respecto a Lc 6, 44a (ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται), que ἕκαστος no significa aquí «cada» (pues 6, 44a sería una afirmación general), sino que está en lugar de ἑκάτερος = *uterque* (por consiguiente: tanto el árbol bueno como el malo se reconocen por su fruto), cf. H. SAHLIN, en: «Symbolae Biblicae Upsalienses», 4, Upsala 1945, pág. 5.

[276] Enérgicamente acentuado por J.A.T. ROBINSON, *The Parable of John 10, 1-5*, en: «ZNW», 46 (1955), págs 233-240.

arameo) una doble significacion 1 Estar ἄναλος=«insipido» (Aquila Ez 13, 10 15, 22, 28), 2 Hablar locamente Que en el texto original arameo decia *taphel* es seguro por el juego de palabras que existe *'in taphel milha, b^ema j^ethabb^elun*[277] La tradicion de Marcos tradujo rectamente «Si la sal se vuelve insipida (ἄναλος γένηται)» (9, 50, la tradicion de Mateo y Lucas penso en la traduccion «Si la sal se vuelve loca» en la interpretacion ¡discipulos necios, Israel necio!) Hay que presumir que Jesús, con el giro de «sal vuelta insipida», toma aqui una frase proverbial (=algo inútil, que ha perdido su sentido)[278] Ἐν τίνι ἁλισθήσεται (Mt 5, 13) no significa «con que recobrará (la sal) su sabor» (asi Mc 9, 50), sino «con qué se salaran (los alimentos)» (asi Lc 14, 34) El μή (Mt 5, 13) no quiere decir la excepcion («fuera de»), es más bien adversativo («sino», cf Lc 4, 26 27, Mt 12, 4, Gal 1, 19) «La sal que se ha vuelto insipida no se puede usar para nada, sino se arroja a la calle» A la pregunta de en qué aspecto de la vida de los oyentes de Jesús tiene lugar este proceso de que la sal se vuelva insipida y sea arrojada a la calle, se da ahora la mayor parte de las veces la siguiente respuesta los panaderos arabes cubren el suelo de sus hornos ocasionalmente con placas de sal, para que la sal, gracias a su accion catalitica sobre el mal combustible (por ejemplo, estiércol seco de camello), favorezca la combustion, después de unos 15 años se agota esta accion catalitica de las placas de sal, de modo que es arrojada a la calle[279] Pero esta explicacion pasa por alto que se habla claramente de sal de mesa Nos tenemos que quedar, pues, en las informaciones antiguas sacadas de la vida cotidiana, que además estan más cercanas a la imagen propuesta La sal no se obtenía industrialmente, sino de las balsas desecadas de la orilla del Mar Muerto o de pequeñas lagunas al borde del desierto siriaco, que se secan en verano[280] Esta costra de sal raida del suelo nunca es pura, sino que contiene cuerpos extraños (magnesia, cal, restos vegetales), que, cuando la sal se disuelve

[277] Cf M BLACK *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*² Oxford 1954 pags 123 125

[278] M BLACK, *ibid*, pag 123

[279] Esta explicación la expuso en primer lugar F SCHOLTEN *Palastina Bibel, Talmud, Koran* II, Stuttgart 1931 en las figuras 114 117 Le siguieron L KOHLER en «ZDPV» 59 (1936), pags 133s, idem *Kleine Lichter 50 Bibelstellen erklart*, Zurich 1945 pags 73 76, S BENDER F A PANETH *Das «Salz der Erde»*, en «Deutsches Pfarrerblatt» 53 (1953) pag 31

[280] A SCHLATTER, *Der Evangelist Matthaus* Stuttgart 1929 pag 147 Yo me acuerdo de mi infancia que los beduinos en la casa parroquial de Jerusalen nos ofrecian en venta sal del Mar Muerto

por la humedad, permanecen como restos inútiles.[281] Mientras Mateo y Marcos ofrecen las palabras de la sal como un consejo a los discípulos, Lucas las trae como una advertencia dirigida a la muchedumbre (14, 25). Esto podría estar más cercano de la orientación original del logion; pues, según b. Bek. 8b, el judaísmo ha entendido el proverbio de la sal como una palabra de amenaza contra Israel.[282]

La última generación del pueblo de Dios, la generación del Mesías, es la generación de la decisión; o es portadora de toda la culpa (Mt 23, 35; Lc 11, 50, cf. Mc 12, 9) o receptora de la gracia plena (Lc 19, 42). Pero el anuncio de la desgracia se dirige también —y aquí alcanza su máxima severidad— a la comunidad mesiánica de salvación. También por medio de ella pasará la separación. Dos discípulos de Jesús construyen su casa; exteriormente no hay ninguna diferencia. Pero el flujo de la tribulación de los últimos tiempos pone de manifiesto que uno ha edificado sobre la roca y el otro sobre la arena (Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49).

Las parábolas que tratan de la crisis que amenaza fueron pronunciadas en una situación concreta única; esto es fundamental para su comprensión. No quieren inculcar máximas éticas, sino que quieren sacudir y despertar a un pueblo ciego que corre a su perdición, y, sobre todo, a sus jefes, los teólogos y los sacerdotes. Pero quieren más. Quieren llamar a penitencia.

5. *Demasiado tarde*

Es la última hora. El dominio divino de gracia ha comenzado. Pero todavía está a la puerta el diluvio (Mt 24, 37-39, cf. 7, 24-27), la segur está colocada en las raíces de

[281] Cf. BAUER, *Wörterbuch*, col. 114

[282] BILL., I, pág. 236.

la higuera estéril. Suspendiendo, de modo incomprensible, su santa voluntad, Dios ha prorrogado el plazo de penitencia (parábola de la *higuera*, Lc 13, 6-9), así como El suspenderá su santa voluntad en los últimos tiempos de calamidad y acortará el plazo del anticristo a causa de los elegidos (Mc 13, 20).

Lc 13, 6: 'Εν τῷ αμπελῶνι=«en la viña»: las viñas en Palestina están plantadas también con árboles frutales; son, pues, huertos.

V. 7: Τρία ἔτη=«tres años»: al árbol se le habían concedido, en primer lugar, tres años para el crecimiento (Lv 19, 23), así, pues, han pasado ya seis años desde su plantación. No hay esperanzas de que produzca fruto. Καταργεῖ: la higuera absorbe especialmente mucho alimento, y a las cepas que la rodean les quita las sustancias nutritivas.

V. 8: Λέγει=«dice»; sobre el presente histórico en Lucas como característica de una antigua tradición, cf. págs. 222s. Καὶ βάλω κόπρια=«y echaré estiércol»: en ningún pasaje se menciona en el Antiguo Testamento el abono de una viña;[283] de ningún modo necesita estos cuidados el cultivo de una modesta higuera. El hortelano va a hacer, por tanto, lo desacostumbrado, va a intentar lo más posible.

V. 9: Εἰς τὸ μέλλον (a saber, ἔτος)=«si al año que viene». Este año es el plazo último. En la historia de Aḥiqar (ya conocida en el siglo v antes de Cristo) se dice: «Hijo mío, tú eres como un árbol que no daba frutos, aunque estaba junto al agua, y su amo se vio obligado a cortar. Y él le dijo: Trasplántame, y, si entonces tampoco doy fruto, córtame. Pero su amo le dijo: Cuando estabas junto al agua no diste fruto, ¿cómo vas a dar fruto cuando estés en otro lugar?»[284] Jesús utiliza esta narración popular que circulaba en diferentes versiones, pero le da otra conclusión: la petición no es rechazada, sino concedida; del anuncio de una sentencia se hace una llamada a la penitencia. La misericordia de Dios llega hasta suspender la decisión de castigo ya tomada. Nuevo del todo en Jesús es el ἀμπελουργός =«viñador» que intercede. ¿La introducción de esta figura proviene solamente del deseo de componer la narración vivamente?

[283] G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, IV, Gütersloh 1935, pág 325

[284] Arab 8, 30 (A S LEWIS, en: R H CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, pág 775)

¿O está detrás de ella el mismo Jesús, que se oculta tras el hortelano que intercede y que logra la dilación del tribunal? Se tiene que recordar aquí que las parábolas tuvieron que ser entendidas de modo distinto por los discípulos que por la muchedumbre o los enemigos Para el modo de entenderlo los discípulos puede ser acertada la segunda posibilidad (cf Lc 22, 31)

Pero el plazo de gracia que Dios concede es irrevocablemente el último. Su paciencia se ha agotado, cuando transcurre inútilmente el último *dies poenitentiae*. Una vez transcurrido el plazo de penitencia concedido por Dios, ya no hay poder humano que lo prolongue (Lc 13, 9).

Este podría ser también el sentido original de Mt 6, 27 (par Lc 12, 25) (τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα=«¿puede alguno de vosotros, por mucho que se esfuerce, añadir un codo a su estatura?») Este logion ha venido a tomar parte en el actual contexto por la palabra-guía μεριμνᾶν Originalmente debió ser independiente y la introducción τίς δὲ ἐξ ὑμῶν=«quién de vosotros» hace suponer que fue dicho en público (cf págs 127s) Πῆχυς es imposible que se refiera a la estatura, pues la medida (codo = 0,52 m)[285] es demasiado grande Pero, si quiere decir un mínimo de tiempo, entonces el logion tiene que ser entendido escatológicamente Todo esfuerzo desesperado (sobre μεριμνᾶν cf pags 259s) no podrá, en la hora de la catástrofe, alargar el plazo de vida, aunque solo sea un palmo

Entonces se cerrará la puerta de la sala de fiesta, y se dirá: ¡demasiado tarde! Este demasiado tarde lo describen dos parábolas relacionadas estrechamente; las dos tratan de la puerta cerrada de la sala de fiesta: las parábolas de las *diez vírgenes* (Mt 25, 1-12; cf. Lc 13, 25-27) y de la *gran cena* (Lc 14, 15-24 par. Mt 22, 1-10).

La *parábola de las vírgenes prudentes y de las necias* exige una explicación previa Hemos visto en las pags 64-66 qué razones serias hacen pensar que originalmente no era una alegoría,

[285] En Palestina estaba en vigor el codo o vara del sistema de medidas filetérico=525 mm, cf J JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3], Gotinga 1962, pag 11

sino la descripcion de una boda real, con la cual Jesus queria sacudir y despertar a la muchedumbre ante la crisis escatologica inminente Sin embargo se ha hecho valer contra la autenticidad de la parabola el *que contiene presuntamente un numero* de detalles sobre los cuales no se puede encontrar paralelo en las fuentes rabinicas, asi, por ejemplo, el comienzo de la boda en una hora de la noche, el recibimiento del esposo con lamparas y su retraso hasta medianoche [286] Puesto que estos rasgos que «no pueden entrar en el cuadro de una boda real» [287] muestran una proximidad con las concepciones de la espera de la parusia en los primeros cristianos, tiene que ser considerada la parabola como una alegoria de la comunidad primitiva puesta posteriormente en boca de Jesus, que quiere exhortar a la comunidad a no cesar en su preparacion para el final, a pesar de la demora de la parusia [288] A esto hay que decir La afirmacion de que las costumbres nupciales mencionadas no se pueden comprobar en la literatura rabinica no es cierta La falsa apariencia ha surgido porque no poseemos ninguna descripcion seguida de las fiestas de una boda en los dias de Jesus, sino solamente colecciones modernas que intentan reunir en un mosaico los detalles dispersos de la literatura rabinica [289] Una comprobacion da por resultado que estas compilaciones no son completas Esto no es sorprendente teniendo en cuenta la situacion de las fuentes, el material no se puede abarcar y esta muy disperso Y el cuadro es extraordinariamente abigarrado las costumbres nupciales eran —como hoy todavia— diferentes en cada region, ademas, después de la destrucción del templo y bajo la impresion de tiempos de desgracias nacionales, fueron sometidas a profundas limitaciones,[290] pero, sobre todo, las noticias recibidas por casualidad se reparten localmente sobre Palestina y Babilonia y temporalmente sobre muchos siglos Asi se explica que algunos detalles no hayan sido señalados todavia hasta ahora A estas costumbres nupciales pasadas por alto pertenece el recibimiento del esposo con luces y el retraso ocasional de su llegada La entrada nocturna del es-

[86] G BORNKAMM *Die Verzogerung der Parusie* en «In memoriam E Lohmeyer» Stuttgart 1951 págs 119 126

[87] *Ibid* pag 122

[88] *Ibid* pags 125s

[89] La mejor recopilacion en BILL I pags 504 517 Ademas S KRAUSS *Talmudische Archaologie* II Leipzig 1911 págs 37-43

[90] Sota 9 14 despues del 70 Prohibicion de la corona del novio y de los tamboriles despues de 117 prohibicion de las coronas de las novias despues de 135 prohibicion de la litera para la novia

poso en el resplandor de las luces no era desconocida para el judaismo tardio, asi se deduce de Mek Ex 19, 17, donde Dt 33, 2 «Yahveh vino del Sinai (un fuego ardiendo a su diestra)», se interpreta con las palabras «como un novio que viene ante la novia» Igualmente se puede probar que se dio el caso — ¡manifiestamente como una excepcion! — de que la llegada del novio se retraso hasta medianoche, pues no se podian poner de acuerdo sobre la cuantia del contrato matrimonial [291]

La afirmacion de que tanto el cortejo del novio con luces como la dilacion de su llegada hasta la noche no son creaciones libres de la fantasia, sino rasgos de la vida, se confirma por las costumbres nupciales modernas de Palestina Los informes de las distintas partes del pais [292] nos dan aqui una imagen muy abigarrada, que varia en detalles, de aldea a aldea,[293] pero que tienen en comun, casi todos,[294] que el *punto cumbre y el final de las fiestas de la boda es la entrada del esposo en la casa paterna, que tiene lugar en una hora de la noche* [295] Dare dos ejemplos Dos buenos conocedores de Palestina, F A Klein (1883) y L Bauer (1903) [296] describen las condiciones de vida en la aldea, coincidiendo en todo lo esencial Después de que el dia se ha pasado en bailes y otras diversiones, tiene lugar la cena de la boda despues de la caida de la noche A la luz de las antorchas es conducida luego la novia a la casa del esposo Finalmente un mensajero anuncia la llegada del esposo, que hasta entonces ha tenido que permanecer fuera de la casa, las mujeres dejan a la no-

[291] Debo esta indicación a mi colega C H Hunzinger, que tiene la intención de publicar pronto su hallazgo

[292] F A KLEIN, *Mitteilungen uber Leben, Sitten und Gebrauche der Fellachen in Palastina* en «ZDPV», 6 (1883), pags 81 101, L SCHNELLER *Kennst du das Land?*[16] Jerusalen 1899, G DALMAN *Palatinischer Diwan*, Leipzig 1901, L BAUER *Volksleben im Lande der Bibel* Leipzig 1903, E BAUMANN *Zur Hochzeit geladen*, en «Palastina Jahrbuch» 4 (1908), pags 67 76, F JEREMIAS, *Eine Hochzeit in Jerusalem*, en «Kirchliches Monatsblatt der Limbach-Rabensteiner Pastorenkonferenz», IV Jahrg Nr 4, Julio 1909, G ROTHSTEIN, *Moslemische Hochzeitsgebrauche in Lifta bei Jerusalem*, en «Palastina Jahrbuch», 6 (1910) págs 102 136, H GRANQVIST, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, II Helsingfors 1935

[293] El fundamental trabajo de H Granqvist (vid nota anterior) proporciona la comprobacion a base de material exacto

[294] De otro modo Belen y alrededores (L SCHNELLER, *ibid*, pág 188)

[295] F A KLEIN, *o c*, pag 98, L SCHNELLER, *o c*, pag 187, G DALMAN, *o c*, pag 193 (boda mahometana), L BAUER, *o c*, pag 94, E BAUMANN, *o c* pag 76, F JEREMIAS *o c*, pags 3s, G ROTHSTEIN, *o c*, pag 122, H GRANQVIST *o c*, pag 115

[296] Cf N 292

vıa sola y van con antorchas al encuentro del esposo, que aparece al frente de sus amıgos

La descrıpcıon que mı dıfunto padre publıco[297] en 1909 narra una boda en Jerusalén (1906) en un ambıente urbano (crıstıano) Por la noche los ınvıtados son obsequıados en casa de la novıa Después de esperar unas horas al novıo (repetıdas veces anuncıado por mensajeros), vıno éste finalmente hacıa las once y medıa, para recoger a la novıa, conducıdo por sus amıgos en un mar de luz de lamparas llameantes y recıbıdo por los ınvıtados que le salen al encuentro En cortejo festıvo se traslado después la comıtıva a casa del padre del novıo, de nuevo en un mar de luz, donde tuvıeron lugar la boda y un nuevo banquete Tanto el recıbımıento del novıo con luces como el esperar largas horas a la llegada del novıo se mencıonan frecuentemente en los ınformes modernos sobre las costumbres nupcıales árabes en Palestına La demora está ocasıonada, todavıa hoy dıa, regularmente porque no se pueden poner de acuerdo sobre los regalos correspondıentes a los parıentes más cercanos de la novıa[298] La omısıon de este regateo, a menudo vıolento, serıa ınterpretado como una grave ındıferencıa de los parıentes acerca de la novıa, por el contrarıo, esto sıgnıfica una lısonja para el novıo, pues sus futuros parıentes muestran de este modo que se desprenden de la novıa sólo con la mayor vacılacıón[299]

Vemos que no se puede decır, de nınguna manera, que la parábola de las vírgenes «descrıba una sıtuacıon que no se puede ımagınar como algo sucedıdo naturalmente y en la tıerra»[300] Sı se añade que la comparacıon de la comunıdad de salvacıón con las vırgenes prudentes está en el marco de las ımágenes utılızadas por Jesús, mıentras que en una alegorıa de los prımeros crıstıanos habría que esperar, en lugar de esto, la comparacıon de la comunıdad de salvacıon con la novıa,[301] entonces se tendrán

[297] *Ibıd*

[298] K E Wilken *Bıblısches Erleben ım Heılıgen Land* I Lahr Dınglıngen 1953 pags 243s

[299] H Granqvist *o c* vıd supra pag 211, N 292) pag 73

[300] G Bornkamm *o c*, (vıd supra pag 210, N 286) *pag* 125

[301] No se mencıona la novıa absolutamente (en Mt 25, 1 las palabras καὶ τῆς νυμφης=«y de la esposa» que estan atestıguadas meramente por D Θλ ıt vg sy son una adıcıon como lo muestran los vv 5 y 6, cf «ThWBNT» IV, pags 1093 8ss) Tan corrıente es en la lıteratura crıstıana prımıtıva la comparacıon de la comunıdad de salvacıon con la novıa (2 Cor 11, 2, Ef 5 31s en relacıon con la parusıa Crısto abandona el mundo celestıal para unırse con la Iglesıa, Ap 19 7s, 21 2 9, 22 17 cf Jn 3 29) como desconocıda esta comparacıon en toda la predıcacıón de Jesus Jesus compara, más bıen, la comunıdad de salvacıon con los ınvıtados a la boda (Mc 2 19a, Mt 22, 1ss

reparos de ver en la parabola una «creacion tardia de la comunidad, llena de rasgos alegoricos»[302] Ciertamente la Iglesia primitiva interpreto alegoricamente muchas veces las parabolas, pero es totalmente increible que por pura fantasia haya creado una imagen artificial de una fiesta nupcial, que contradice a la realidad

V 1s Ὁμοιωθήσεται—«sucedera como» la parabola de las diez virgenes es una de las parabolas con comienzo en dativo el reino de Dios no se compara con las virgenes, sino con la boda[303] Δεκα=«diez» es un número redondo, igualmente πεντε =«cinco» en el v 2 Εἰς ὑπαντησιν=«al encuentro» la fiesta de la boda tiene, como vimos, en la actual Palestina su punto cumbre y su final en la entrada nocturna del esposo en su casa paterna Las λαμπαδες, con las que las jovenes salen al encuentro del cortejo, no son, en modo alguno, candiles de arcilla (λυχνοι Mc 4, 21), ni tampoco faroles (φανοι Jn 18, 3) sino antorchas (palos en cuyas puntas se arrollaban trapos o estopa impregnados de aceite)[304] Por consiguiente «Asi sucede a la llegada del reino de Dios, como cuando las jovenes recogen al novio con antorchas»

V 3 Οὐκ ἔλαβον μεθ'εαυτῶν ἔλαιον=«no tomaron consigo aceite» ¿han olvidado, en las prisas de la partida, la ἀγγεῖα= «la vasija?» (cf v 4) Su designacion como necias pide otra explicacion han sido tan poco previsoras, que no han contado con una demora de la fiesta de la boda y por eso no cayeron en la idea de que necesitarian aceite para volver a impregnar las antorchas

V 4 Τα ἀγγεῖα pequeñas vasijas de cuello estrecho

V 5 Χρονιζοντος τοῦ νυμφίου=«haciendose esperar el esposo» sobre el motivo de esta demora, cf pags 211s Ἐνυσταξαν (aoristo progresivo) πᾶσαι και ἐκαθευδον (imperfecto durativo)= «cayeron todas en un ligero sueño crepuscular» Cf b Pes 120 (Bill I, pág 970)

V 7 Esperan con antorchas llameantes (cf v 8 σβέννυνται= «se apagan»), ya que la llama no puede encenderse tan rápidamente si el novio llega de repente[305] Ἐκόσμησαν τας λαμπαδας

11ss) Asi también Mt 25 1 12 tenemos aqui por tanto el estilo de Jesus no el de la Iglesia primitiva

[302] G Bornkamm *ibid* pag 125 segun R Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[3] Gotinga 1958 pags 125 190s

[303] Vid pag 124

[304] Cf Schneller *o c* (vid supra pág 211 N 292) pag 188

[305] G Dalman *Arbeit und Sitte*, IV Gutersloh 1935 pag 25

ἑαυτῶν=«preparan sus lámparas»: quitan a los trapos los restos carbonizados y los rocían con aceite, para que las antorchas ardan de nuevo brillantemente.

V. 10: Εἰς τοὺς γάμους=«a las bodas»: a la casa de la boda, donde con las antorchas realizan danzas y bailes en corro, hasta que las antorchas se apagan.[306]

V. 11: sobre el presente histórico ἔρχονται, como indicio de una antigua tradición, cf. pág. 242, N. 431.

V. 12: Οὐκ οἶδα ὑμᾶς=«no os conozco»; es la fórmula del *n^ezipha* (de la reprimenda del maestro, por la cual le prohíbe al alumno durante siete días todo trato con él),[307] es decir, el sentido es: «no quiero saber nada de vosotros.»

Sobre el v. 13, cf. págs. 64s.131.138.

La parábola es una de las parábolas de crisis.[308] El día de la boda ha llegado; el banquete está preparado. «El Señor, nuestro Dios, el Todopoderoso, ha tomado posesión de su reino. Alegrémonos y llenémonos de júbilo y rindámosle honor, pues la boda ha llegado... Bienaventurados los invitados al banquete de bodas» (Ap 19, 6s.9). Sólo quien no deja de percibir este son de júbilo con que la parábola comienza en el v. 1 puede medir la seriedad de la advertencia: tanto más hay que prepararse ahora al tiempo de la prueba y de la división que precederá a la consumación total. Esta hora vendrá tan repentinamente como el esposo a medianoche. ¡Ay de aquellos que se parecen a las vírgenes necias!, cuyas lámparas se habían apagado y para quienes quedó cerrada la puerta de la casa de la boda. Para ellos es demasiado tarde. Pues, así añade la *parábola de la puerta cerrada* (Lc 13, 24-30), que corre paralela a la conclusión de Mt 25, 1-12: la vocación a la comunidad con Jesús no sirve de nada a los que llaman, si sus hechos fueron malos (Lc 13, 27).[309]

306 Schneller, *ibíd.*

307 Bill., I., pág. 469; IV, pág. 293.

308 Vid. supra págs. 65s.

309 A este conjunto podría pertenecer también la parábola del Evangelio de Tomás (97) de la *mujer a la que se le averió el jarro de la leche,* sin que lo notase, y que volvió a casa con el jarro vacío — en el caso de que tenga su origen en Jesús, lo cual hay que considerarlo bastante —. Previene de la falsa seguridad.

Este «demasiado tarde» lo describe también la *parábola de la gran cena* (Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24). En el Evangelio de Tomás (64) tiene el siguiente texto: «Jesús dijo: Un hombre tenía invitados; y, cuando había preparado el banquete, envió a su siervo para que invitase a los huéspedes. El (el siervo) fue al primero y le dijo: ¡Mi señor te invita! El dijo: Tengo (que recibir) dinero de los comerciantes; vienen a la noche a mí y yo iré allí y les daré instrucciones. Me excuso para la cena. Fue a otro y le dijo: ¡Mi señor te invita! El le dijo: He comprado una casa y se me solicita para un día. No tendré tiempo. Vino a otro y le dijo: ¡Mi señor te invita! El le dijo: Mi amigo celebrará las bodas y yo prepararé el festín. No podré venir; excúsame para la cena. Fue a otro y le dijo: ¡Mi señor te invita! El le dijo: He comprado una aldea y voy allá a recoger las rentas. No podré venir; excúsame. El siervo fue y dijo a su señor: Los que has invitado a la cena se han hecho excusar. El señor dijo a su criado: Sal a las calles y trae a quien encuentres para que tomen parte en el banquete. Los compradores y comerciantes no entrarán en los sitios de mi padre.»

Ya hemos visto que esta parábola en Mateo fue muy retocada, hasta el punto de convertirse en un esquema alegórico de la historia de la salvación.[310] En Lucas y en el Evangelio de Tomás podría haberse conservado, por el contrario, la versión original en lo esencial (prescindiendo de algunas ampliaciones como la duplicación de la invitación de los no convidados en Lucas[311] y la ampliación de las excusas en el Evangelio de Tomás.[312]

V. 16: El particular, que sólo tiene un criado, es más original que el ἄνθρωπος βασιλεύς=«rey» (Mt 22, 2); cf. págs. 35s. 83s.127. Los invitados son gente distinguida, grandes terratenientes (cf. sobre el v. 19).

V. 17: La cena está ἤδη=«ahora» preparada. La repetición de la invitación a la hora del banquete es una cortesía especial, que estaba en uso en los círculos distinguidos de Jerusalén.[313]

[310] Págs. 80ss.83-86.

[311] Págs. 78s.

[312] Vid. supra.

[313] Midr. Lam. 4, 2 (Bill., I, pág. 881), cf. Est 6, 14.

V 18 El singular ἀπὸ μιᾶς es una reproducción literal de *min hᵃda*=«de repente», como se encuentra en siriaco palestinense [314]

V 19 Ζεύγη βοῶν=«par de bueyes» Entre los árabes de Palestina la medida agraria mas extendida es el *feddān*, es aquella cantidad de tierra que se puede trabajar en un día con una yunta de bueyes Junto a esto está el *feddān* legal, que corresponde al trabajo anual de un par de bueyes, es decir, un promedio de 9-9,45 hectareas de tierra buena [315] En general, un labrador dispone de una o dos yuntas de bueyes,[316] y, por tanto, de 10 a 20 hectáreas La Carta de Aristeas (entre 147 y 127 antes de Cristo) estima algo más elevada la propiedad por término medio, cuando dice que, al tomar el país, cada israelita recibio 100 aruros (=27,56 hectáreas) (§ 116) El hombre de la parábola había comprado recientemente cinco pares de bueyes Segun esto, posee, por lo menos 45 hectareas, pero probablemente mucho mas, es, por tanto, un gran propietario

V 20 Γυναῖκα ἔγημα el aoristo ἔγημα corresponde a un perfecto semita, aqui describe la accion terminada «Acabo de casarme» A los banquetes solo eran invitados los hombres, el recién casado no quiere dejar sola a su joven esposa [317]

V 21 «tullidos, ciegos, cojos» son en Oriente, *eo ipso*, mendigos No son invitados por un sentido social (como en el v 13) o por un motivo religioso, sino por afear la conducta de los otros

V 23 Además de los mendigos, el criado debe ir a buscar a los que carecen de asilo por «los caminos y los cercados de las viñas» [318] Ἀνάγκασον=«por la fuerza» también los mas pobres guardan la cortesia oriental de rehusar por modestia el agasajo hasta que se los toma de la mano y con suave violencia se los introduce en la casa [319] Γεμισθῇ=«se llene» el amo pone todo el interés en que se ocupe hasta el último lugar

V 24 Es una cuestión disputada a quién se refiere el «yo» en Lc 14, 24 («os digo», «mi banquete») El λέγω γὰρ ὑμῖν=«os

[314] M Black *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* Oxford 1954 pág 83 (enlazando con J Wellhausen *Einleitung in die drei ersten Evangelien*² Berlin 1911 pag 26) Para citar un ejemplo ἐφαπαξ=«a la vez» (1 Cor 15 6) se traduce en Sir Pal con *min hᵃda*

[315] G Dalman, *Arbeit und Sitte*, II Gutersloh 1932, pags 47s

[316] *Ibid* pag 40

[317] W Michaelis *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburgo 1956 pag 156

[318] Vid pags 78s

[319] Cf A M Rihbany, *Morgenlandischen Sitten im Leben Jesu*⁶, Basilea s a (1962), págs 90s

digo», a causa del plural, no corresponde al discurso precedente del amo, que en el v 23 habla a un solo criado Parece ser, pues —como 11, 8, 15, 7 10, 16, 9, 18, 8 14, 19, 26— una introducción al juicio de Jesus, que luego hablaría, con μου τοῦ δείπνου, de su banquete, es decir, del banquete mesiánico (cf Lc 22, 30) Así lo pudo haber entendido Lucas en el v 24 y, según eso, haber visto en la parabola una alegoría del banquete mesiánico También en el Evangelio de Tomas (64) se entiende la frase final como palabras de Jesus, relacionadas con el banquete celestial «Los compradores y comerciantes no entrarán en los lugares de mi padre» Originariamente, sin embargo, el v 24 debe ser un discurso del amo, pues 1 la orden se da con γάρ fundamentada en el v 23, y 2 el μου τοῦ δείπνου=«mi banquete» (v 24) corresponde a μου ὁ οἶκος=«mi casa» (v 23) Ciertamente el v 24 como discurso del amo sobrepasa también el marco de la narracion solo con relacion al banquete del tiempo de la salvacion es el v 24 realmente una amenaza [320]

Si no nos fuese esta narración tan familiar, percibiríamos, todavía más fuertemente, lo irreal que es En efecto, hay dos rasgos que se burlan de la inclusion en las realidades de la vida 1 que los invitados todos absolutamente, como de acuerdo, rehusen «de pronto» la invitacion, y 2 que el anfitrion, en su lugar, llame precisamente a los mendigos y a los que carecen de asilo para que vengan a su mesa [321] Parece inevitable la conclusion de que todo es una alegoría Esta conclusion sería, sin embargo, falsa Más bien empalma Jesús, como ha mostrado convincentemente una investigacion reciente,[322] con una historia co-

[320] La dificultad de que el v 24 en el marco de la narración no es una auténtica amenaza (para los invitados que no querian venir al banquete no es ninguna amenaza el que no se los admita) la salva la proposición de E LINNEMANN *Gleichnisse Jesu*[4], Gotinga 1966 pág 95, de entender las respuestas de los invitados en primer lugar (v 18s) no como negativa sino solamente como anuncio de una llegada con retraso Entonces el v 24 es de hecho en el marco de la narracion una amenaza plena de sentido todas las plazas están ya ocupadas cuando lleguen con retraso Sin embargo esta propuesta tiene en contra que el texto de los vv 18s apenas hace suponer este sentido al lector ingenuo que el v 20 seguramente es una negativa definitiva (por eso es considerado por Linnemann *ibid*, como una adicion), pero sobre todo que también las cuatro disculpas en el Evangelio de Tomás, la versión de Mateo (22, 6) y los paralelos rabinicos, que consideraremos en seguida entienden la negativa como definitiva

[321] Traer a casa a una comida de fiesta a un necesitado estaba considerado como una buena obra (Tob 2 2 cf Pes 9 11) Pero en esta parábola se llena toda una sala de fiesta con mendigos

[322] W SALM *Beitrage zur Gleichnisforschung* Tesis Doctoral, Gotinga 1953, págs 144 146

nocida,[323] a saber, *la historia del rico publicano Bar Ma'jan y del escriba pobre,* que se encuentra en el Talmud palestinense en arameo[324] Jesus conocia esta historia, lo que se prueba porque la utilizo otra vez en la parabola del rico epulon y del pobre Lazaro empleo su conclusion, como veremos mas tarde[325] El rico publicano Bar Ma jan, se nos dice, murio y tuvo un entierro magnifico, se dejo de trabajar en toda la ciudad, porque todo el mundo queria acompañarlo por ultima vez Al mismo tiempo murio un piadoso escriba y nadie supo de su entierro ¿Como puede ser Dios tan injusto, que permita esto? La respuesta es la siguiente Bar Ma'jan, que estaba lejos de llevar una vida piadosa, habia hecho una sola vez una buena obra y, en esto, le habia sorprendido la muerte Puesto que la hora de la muerte decide y la buena obra no podia ser suprimida por las malas obras, tenia que ser recompensado por Dios y esto sucedio por los grandiosos funerales ¿Pero cual era la obra buena de Bar Ma'jan? «Habia organizado un banquete (*'ariston*=αριστον) para los concejales (*bulbutajja*=βουλευται) pero no vinieron Entonces ordeno los pobres (*miskene)* deben venir y comer lo preparado para que no se pierdan los manjares»[326] A la luz de esta historia, se nos aclara ahora el comportamiento enigmatico de los invitados en Lc 14, 18-20[327] El anfitrion hay que imaginarlo como un publicano que ha hecho dinero y que organiza la invitacion, porque, finalmente, quisiera ser admitido socialmente en el circulo de las familias de abolengo Pero todos, como de acuerdo, le vuelven la espalda y rehusan con las excusas mas futiles En su colera, manda llamar a los mendigos a su casa, para mostrar a los notables de la ciudad que no depende de ellos y que no quiere saber nada de ellos

Jesús no ha temido ilustrar la necesidad de obrar resueltamente con el ejemplo del administrador infiel (pags 59 222) o la bondad inconmensurable de Dios con el comportamiento del juez inicuo (pags 191s), del pastor despreciado (pags 163-167) y de la pobre mujer (ibidem) Lo mismo aqui, no ha tenido el menor reparo en elegir el comportamiento de un publicano para ilustrar la colera y la bondad de Dios Los motivos del publicano

[323] Otros ejemplos de tales puntos de contacto pag 243

[324] j Sanh 6 23c par j Hag 2 77d edicion critica del texto en G DALMAN, *Aramaische Dialektproben,* Leipzig 1927 pags 33s

[325] Vid pag 223

[326] DALMAN *ibid* pags 34 6s La continuacion de la historia se describe mas adelante pag 223

[327] Sobre la siguiente cf W SALM *o c* pags 144 146

son tan poco desinteresados y nobles como los del juez que se ha desembarazado de la mujer del pleito por comodidad (página 192); pero esto no sólo no ha detenido a Jesús, sino, más bien, lo ha confirmado en la elección de sus ejemplos. Pues así la conclusión (v. 24) adquiere una fuerza inaudita.[328] Nos tenemos que imaginar a los oyentes de Jesús sonriendo durante la descripción de cómo el nuevo rico experimenta una negativa tras otra y cómo se encoleriza cada vez más. Hay que verlos estallar de risa cuando se imaginan a la buena sociedad, con gesto despectivo, observando, desde los salientes de las ventanas, el curioso cortejo de sucios invitados que se dirige a la casa del publicano, dispuesta para la fiesta. Cómo tuvieron que estremecerse, cuando Jesús, el amo, grita: ¡La casa está llena, la medida se ha colmado, la última plaza está ocupada, cerrad las puertas, nadie entrará ahora!

También esta parábola se entiende solamente cuando no se deja de percibir el tono de alegría que hay en el grito: «Todo está preparado» (v. 17). «Mira, ahora es el tiempo propicio; mira, ahora es el día de la salud» (2 Cor 6, 2). Dios cumple su promesa y sale de la oscuridad.[329] Pero, si los «hijos del reino», los teólogos y los círculos de gente piadosa no hacen caso de la llamada de Dios, entonces ocuparán su lugar los despreciados y los alejados de Dios (cf. págs. 78s), y para aquéllos resonará, tras la puerta cerrada de la sala del festín: ¡Demasiado tarde!

6. *La exigencia de la hora*

De este «demasiado tarde» que amenaza se deduce la exigencia de la hora: ahora hay que actuar con decisión. Esto dice la *parábola del deudor* (Mt 5, 25s; Lc 12, 58s).[330]

[328] Visto exactamente por W. SALM, *ibid.* Lo siguiente en parte en conexión estrecha con las excelentes explicaciones de Salm.

[329] Acentuado con razón por E. LINNEMANN, *o. c.*, págs. 96-98.

[330] Vid págs. 54-56

Mt 5, 25: Τῷ ἀντιδίκῳ=«con el adversario»: que reclama una deuda o un préstamo. Μήποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ=«no sea que el adversario te entregue al juez». Καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ=«y te arrojen en la cárcel»: la condena de un deudor a prisión por un tribunal es desconocida en el derecho judaico. Tenemos que concluir que Jesús en la descripción del castigo intencionadamente hace referencia a un derecho extrajudaico, que era tenido por sus oyentes como inhumano, para hacer notar con fuerza el carácter terrible del tribunal (lo mismo vale igualmente para la ejecución de arrojar al culpable al mar —Mc 9, 42 par.—, para la venta de la mujer —Mt 18, 25— y para la tortura —Mt 18, 34).

V. 26: Οὐ μὴ ἐξέλθῃς=no serás puesto en libertad (modo semita de evitar la pasiva). Τὸν ἔσχατον κοδράντην=«la última moneda»: el cuarto de as (en Palestina = 1/100 de denario)[331] era la pieza más pequeña de la moneda romana. Ni un céntimo te será perdonado: la minuciosa exactitud de la cuenta muestra la inexorabilidad de la ejecución de la pena.

Tú estás, dice Jesús, en la situación del acusado, que en seguida va a presentarse ante el juez, en cada momento puede ser detenido y en el camino hacia el tribunal encuentra a su adversario. Dejándose llevar por la escena descrita, Jesús esclama conjurando:[332] ¡Arregla el asunto, mientras hay tiempo todavía! ¡Pide a tu adversario indulgencia y paciencia! (cf. Mt 18, 26.29). Será terrible para ti, si no lo logras.

Esta parábola está unida estrechamente con la *parábola del mayordomo sagaz* (Lc 16, 1-8).

V. 1: Ἄνθρωπος πλούσιος=«un hombre rico»: se presuponen probablemente las condiciones de vida de Galilea; el πλούσιος posiblemente es el propietario de una gran finca y tiene allí mismo un administrador.[333] Διεβλήθη=«fue denunciado»: el Oriente no conoce ni la contabilidad ni un control regular.

[331] BILL., I, pág. 291.

[332] W. SALM, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Tesis Doctoral, Gotinga 1953, pág. 107.

[333] Cf. supra págs. 91s; W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlín 1956, pág. 171.

V. 3: Εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ=«dijo en sí mismo»=meditó (las lenguas semitas no tienen un vocablo para pensar, meditar, reflexionar). Σκάπτειν=«trabajar en el campo» no acostumbra.

V. 4: Ἔγνων =«ahora se me ocurre».

V. 5-7: A sus malversaciones (v. 1) añade la falsificación de documentos. Los deudores (χρεοφειλέτης) son o los arrendatarios, que debían entregar una determinada parte del producto de su tierra como rédito, o los comerciantes al por mayor, que habían recibido los envíos contra recibo. Cien «batos» (=36,5 Hl.) de aceite corresponden al producto de 146 olivos,[334] y a una suma de unos 1.000 denarios; cien «coros» (364,4 Hl.)[335] de trigo son 275 quintales y corresponden al rendimiento de 42 hectáreas[336] y a una suma de unos 2.500 denarios. Se trata, por tanto, de unas deudas muy grandes. La disminución (18 Hl. de aceite, 73 Hl. de trigo) es, en ambos casos, aproximadamente del mismo valor, ya que el aceite es mucho más caro que el trigo;[337] expresado en dinero, representa una suma de 500 denarios.[338] Jesús se une, por tanto, en esta parábola a la preferencia del narrador oriental por las cifras altas.[339]

V. 6s: Δέξαι σου τὰ γράμματα=«Ahí tienes el recibo de tu deuda». El mayordomo conserva los contratos de arrendamiento o las facturas escritas por los deudores. Hace que ellos mismos los modifiquen, porque espera que, con la misma escritura, no se descubra la trampa, o manda extender nuevos documentos.

V. 7: Λέγει=«dice»: Sobre el presente histórico, cf. págs. 222s. De la misma manera procede con los demás deudores (ἕνα ἕκαστον=«uno a uno», v. 5).

V. 8: Καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας=«y alabó el señor al mayordomo injusto»: con κύριος=«señor» probablemente, en los orígenes, se quiso designar a Jesús, cf. págs. 56s.

[334] El rendimiento medio de un olivo en Palestina es de 120 Kg de olivas ó 25 litros de aceite, cf J. HERZ, *Grossgrundbesitz in Palastina zur Zeit Jesu*, en: «Palastina-Jahrbuch», 24 (1928), pág 100 G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, IV, Gutersloh 1935, pág 192 Hasta 30 litros: K E WILKEN, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, II, Lahr-Dinglingen 1954, pág 89

[335] G DALMAN, *ibid* , III (1933), pag 152

[336] G DALMAN, *ibid* , págs 155 159, según L PINNER, *Wheat Culture in Palestine*, Tel Aviv 1930, pág 68· en la Palestina moderna el producto medio de una hectárea de trigo fue 652,4 Kg , haciendo la media de ocho años

[337] K H RENGSTORF, en: «Das Neue Testament Deutsch», 311, Gotinga 1966

[338] Según B M 5, 1, el precio normal de un coro de trigo es un denario de oro=25 denarios de plata Por consiguiente, 20 coros=500 denarios. Cf. sobre el precio de los cereales J JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*[3], Gotinga 1962, págs 137-139

[339] Otros ejemplos vid págs 35ss

El escándalo, en todo tiempo discutido, que ha ofrecido siempre esta historia, porque presenta un hombre facineroso como modelo,[340] debe desaparecer, si se considera la parábola en su estado original (vv. 1-8) y se prescinde de las ampliaciones (vv. 9-13).[341] Como en la parábola del ladrón nocturno,[342] Jesús se refiere a un caso concreto que se le ha contado con indignación. Lo ha elegido como ejemplo, intencionadamente, pues puede estar seguro de la atención redoblada de los oyentes que todavía no conocían el caso. Los oyentes esperan que Jesús concluya con unas palabras de severa desaprobación. Inesperadamente del todo, en lugar de esto, Jesús alaba al impostor. ¿Estáis indignados? Aprended de esto. Estáis en la misma situación que este administrador que tiene el dogal al cuello, a quien amenaza la ruina de su existencia; sólo que la crisis que os amenaza, en medio de la cual estáis, es incomparablemente más terrible. Este hombre es φρόνιμος =«sagaz» (v. 8a), es decir, ha comprendido la situación crítica.[343] No ha dejado correr las cosas, ha obrado en el último minuto, antes de que la desgracia que amenazaba se abata sobre él —ciertamente impostor sin escrúpulos (τῆς ἀδικίας=«de la injusticia», v. 8), Jesús no lo enmascara, pero no se trata de esto aquí—, ha obrado audaz, decidida y sagazmente, se ha creado una vida nueva. ¡Ser sagaz: ésta es la exigencia de la hora también para vosotros! ¡Todo está en juego!

Frente a esta exigencia de la hora no hay escapatoria. Esto dice la *parábola del hombre rico y del pobre Lázaro* (Lc 16, 19-31).

Desde el punto de vista del lenguaje, llaman la atención en Lucas los dos presentes históricos (v. 23: ὁρᾷ=«ve»; v. 29: λέγει=«dice»). De los 90 presentes históricos que se encuentran en la materia que tomó de Marcos,[344] sólo conservó uno (Lc 8,

[340] Los diversos intentos de «salvar el honor» del administrador injusto son en conjunto desafortunados.

[341] Vid. págs. 56ss sobre las amplificaciones del texto.

[342] Vid. págs. 60s.

[343] Cf. pág. 58, N. 83.

[344] Lucas ha insertado la materia de Marcos en bloques en el Lucas pri-

49: ἔρχεται =«viene»), y rechazó los otros 89. Por eso los seis presentes históricos que se encuentran en las parábolas de Lucas (13, 8; 16, 7.23.29; 19, 22) y en la introduccion a la parábola (7, 40) son indicios de la presencia de una tradición anterior a Lucas.

Para la comprensión de esta parábola, tanto en sus detalles como en su conjunto, es esencial ver que en su primera parte se refiere a una historia conocida, que tenía como tema el cambio de suerte en el más allá. Se trata del cuento egipcio del viaje de Si-Osiris y de su padre Seton Chaemwese al imperio de los muertos, que concluye con las palabras: «Quien es bueno en la tierra, para él se es bueno también en el imperio de los muertos; pero quien es malo en la tierra, para él se es malo también (allí).»[345] Judíos de Alejandría habían traído esta narración a Palestina y allí fue muy apreciada como la historia del pobre escriba y del rico publicano Bar Ma'jan. Que Jesús se sirve de esta narración se confirma porque la ha empleado igualmente en la parábola de la gran cena (cf. págs. 218s). Allí hemos referido el comienzo de la historia: cómo el escriba fue enterrado sin cortejo, mientras el publicano lo fue con gran pompa. Ahora se trata de la conclusión. Un colega del pobre escriba pudo ver en sueños cómo era el destino de ambos hombres en el más allá: «Unos días más tarde vio aquel escriba a su colega en jardines de belleza paradisíaca, atravesados por aguas vivas. Y vio también a Bar Ma'jan, el publicano, que estaba a la orilla de un río y quería alcanzar el agua, pero no podía»[346]

V. 19: El hombre rico, que no necesita trabajar, organiza diariamente banquetes, vestido con una túnica preciosa de púrpura y de lino fino de Egipto.[347] Es un glotón impío, como lo mues-

mitivo. 1) Mc 1, 21-39; 2) Mc 1, 40-3, 11; 3) Mc 4, 1-25; 3, 31-35; 4, 35-6, 44; 8, 27-9, 40; 4) Mc 10, 13-52; 5) Mc 11, 1-14, 16 La misma técnica de inclusión de bloques en su fuente empleó Lucas en la composición de los Hechos de los Apóstoles, cf J JEREMIAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, en: «ZNW», 36 (1937), pags 205-221, especialmente 219 (reimpresa en: JEREMIAS, *Abba*, pags 238-255)

[345] H GRESSMANN, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, en «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschalten 1918, phil-hist Klasse Nr 7» El manuscrito procede del tiempo entre 50-100 p C para la narracion misma es el año 331 a C el términus post quem (S MORENZ, en. «ThLZ», 78 [1953], col 188)

[346] j Sanh 6, 23c par j Hag 2, 77d, edición crítica del texto de G DALMAN, *Aramaische Dialektproben*², Leipzig 1927, págs 33s La cita de arriba en DALMAN, pág 34, L. 9-11

[347] R DELBRUECK, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*, en: «ZNW»,

tra su destino; pero Jesús, refiriéndose a una historia conocida, no tuvo necesidad de hacer resaltar más claramente su culpa.

V. 20: Lázaro es la única figura de una parábola que tiene un nombre; el nombre («dios ayuda») tiene una significación especial. Lázaro es un mendigo (πτωχός, cf. Jn 13, 29), lisiado (ἐβέβλητο = *r^e^me* = «echado, yacente»), afectado de una enfermedad de la piel (v. 21b), que tiene su puesto de mendigo en la calle ante la puerta de entrada del palacio del rico; desde allí, a los que pasan, les pide una limosna.

V. 21: Ἐπιθυμεῖν con infinitivo designa en Lucas siempre[348] el deseo que queda insatisfecho: «deseaba saciarse (si hubiera podido).[349] Ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου: πίπτειν = *n^e^phal* = manera semítica de evitar la pasiva: «ser arrojado».[350] Se tiene, por tanto, que traducir: «lo que era arrojado al suelo por los que se sentaban a la mesa del rico.» No se trata de migas que caen al suelo, sino de trozos de pan que se utilizaban para empapar en el plato y para limpiarse las manos y luego se arrojaban bajo la mesa.[351] ¡Lázaro qué a gusto hubiese calmado su hambre con ellos! Los perros son perros callejeros, vagabundos, de los que casi no se puede defender el lisiado, abandonado y apenas vestido. Para el pensamiento del judaísmo antiguo sobre la retribución está caracterizado por su destino como un pecador castigado por Dios. Porque Jesús no describe a un piadoso escriba, como la narración popular, lo siguiente resulta inesperado para los oyentes.

41 (1942), pág 128 Los mantos de púrpura eran muy caros; igualmente los vestidos de lino estaban considerados como un lujo especial

[348] Lc 15, 16, 16, 21; 17, 22; 22, 15, así también Mt 13, 17; 1 Pe 1, 12; Ap 9, 6 De otro modo en el N T solamente en Heb 6, 11

[349] Así entiende el v 1 + καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ φ *l* vg^cl^ Cf pag 160 N 75 sobre ἐπεθύμει Lc 15, 16

[350] Cf Lc 10, 18 πεσόντα = «que caía» (de Satanas) con Jn 12, 31 ἐκβληθήσεται = «sera arrojado» y con Ap 12 9 ἐβλήθη = «fue precipitado» Ademas Jn 12, 24 πεσών (del grano de trigo) = «ser dispersado»

[351] Después de comer deben ser recogidos los restos de pan que están en el suelo; quien omite esto cae (por su desprecio del pan) en manos del príncipe de la pobreza (b *Ḥul* 105b) Por eso dice el proverbio · «Restos de pan en la casa traen la pobreza» (b Pes 111b) En las casas de los escribas se era especialmente cuidadoso «Si el que sirve en la mesa es un alumno del doctor, deja los restos (por lo menos) del tamaño de una oliva» (Tos Ber 6, 4; b Ber 52b [Bar]) Pero, en general, se era muy cuidadoso «No se debe morder un trozo de pan (que se ha mojado en la salsa en el plato) y luego mojar de nuevo en el plato, a causa del peligro de muerte (por enfermedades contagiosas)» (Tos Ber 5, 8), es decir: sino que se arroja el resto debajo de la mesa (S Krauss, *Talmudische Archaologie*, III, Leipzig 1912, págs 51s)

V. 22: Εἰς τὸν κόλπον 'Αβραάμ=«en el seno de Abraham»: es la designación del lugar de honor en el banquete celestial a la derecha (cf. Jn 13, 23) del padre de familia, Abraham; este lugar de honor, la meta suprema de la esperanza, afirma que Lázaro está a la cabeza de todos los justos. Experimenta un cambio de la situación: en la tierra vio al rico sentado a la mesa, ahora puede sentarse él mismo a la mesa del banquete; en la tierra era despreciado, ahora goza del honor supremo. Experimenta que Dios es el Dios de los más pobres y abandonados. 'Απέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη=«y murió el rico y fue enterrado»: el entierro del rico es ocasión de un brillante funeral, como en la narración más arriba mencionada y que sirve de fuente de ésta.

En los vv. 23-31 no se trata de la muerte.[352] Esto se deduce de la comparación con la narración que Jesús utilizó y se confirma por el empleo del vocablo ᾅδης=«lugar de los muertos» (v. 23); pues el Nuevo Testamento distingue siempre claramente entre el intervalo del ᾅδης y la γέεννα definitiva («infierno»).[353] Se habla, por tanto, de un estado no definitivo.[354]

V. 23: Que los justos y los impíos se vean mutuamente en el más allá, es una representación corriente en el judaísmo tardío.[355]

V. 24: El rico reclama su filiación de Abraham, es decir, la parte (proporcionada por descendencia) en los méritos de Abraham. Su petición modesta debe ilustrar lo terrible de sus penas: una sola gota de agua en la lengua, de las aguas vivas que corren en el lugar de los justos, sería una mitigación de la pena.

V. 25: Se reconoce la filiación de Abraham (τέκνον=«hijo»),[356] pero no su valor de salvación.[357] Según el v. 25, pudiera parecer como si la doctrina sobre la retribución, que aquí se formula, se entendiese de un modo puramente externo (riqueza terrena/torturas en el más allá; pobreza terrena/refrigerio en el más allá). Pero (prescindiendo de la contradicción del contexto, v. 14s): ¿dónde

[352] Cf. «ThWBNT», V, pág. 767, N. 37; W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls*, Gümlingen 1950, págs. 65s.

[353] «ThWBNT», I, págs. 148s.655s.

[354] Los sufrimientos físicos no hablan en contra. Se encuentran ya previamente en la historia de la que se toma la materia y se empleaban en el judaísmo para la descripción del estado intermedio, aunque éste sea corporal.

[355] En el estado intermedio: 4 Esd 7, 85.93; sir. Bar. 51, 5s; ejemplos rabínicos: BILL., II, pág. 228; IV, pág. 1040. En el estado final: Lc 13, 28; BILL., IV, págs. 1114s.

[356] K. BORNHÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh 1934, pág. 155.

[357] Cf. Mt 3, 9 par.; Jn 8, 37ss.

mantuvo Jesús la idea de que la riqueza arrastra al infierno y la pobreza al paraíso? La comparación con la narración utilizada por Jesús muestra netamente que el v. 25, en verdad, quiere decir que, más bien, son castigadas la impiedad y la insensibilidad, y que son recompensadas la piedad y la resignación. Porque la materia es conocida, Jesús alude solamente, sin insistir: de una parte por el nombre Lázaro=«Dios ayuda» (cf. sobre el v. 20), de otra parte por la petición de los vv. 27ss, con la que el rico reconoce su impenitencia.[358]

V. 26: El «abismo» expresa la irrevocabilidad de la decisión de Dios. El v. 26 muestra que Jesús desconoce una doctrina sobre el purgatorio.*

V. 27: Πέμψῃς sugiere una aparición del difunto Lázaro «quizá en sueños o en una visión».[359]

V. 28: Διαμαρτύρεσθαι=«conjurar» (es decir, mostrándoles la retribución después de la muerte).

V. 31: 'Αναστῇ=«resucite» ofrece una nueva gradación. Antes sólo se hablaba de una aparición del difunto Lázaro, ahora se apunta incluso a su resurrección corporal de entre los muertos. Incluso un milagro tal que sobrepasa todos los testimonios imaginables del poder de Dios en la vida cotidiana, no impresionaría a unos hombres que no «oyen a Moisés ni a los profetas», es decir, que no los obedecen. La referencia a «Moisés y los profetas», como resumen de la revelación (vv. 29.31), es anterior a la Pascua (lo mismo se puede decir de Lc 13, 28); la expresión no excluye, según Lc 24, 27.44, la obediencia a la revelación, sino que la incluye, pues la revelación mesiánica completa la revelación de la ley y de los profetas (Mt 5, 17).

La parábola es una de las cuatro parábolas con doble punto culminante.[360] El primer punto culminante (vv. 19-26) tiene como objeto el cambio de destino en el más allá;

[358] En cambio, del verbo ἀπέλαβες=«recibiste» (16, 25) no se puede sacar conclusión alguna sobre el comportamiento de ambos en la vida terrena (el rico ha tomado lo bueno egoístamente, Lázaro ha aceptado obedientemente la suerte pesada, cf. W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburgo 1956, pág. 217). En contra habla terminantemente la palabra ὁμοίως, «semejantemente». Más bien, hay un modo arameo de evitar la pasiva (ἀπολαμβάνειν= recibir repartido de Dios, como Gál 4, 5; Col 3, 24; 2 Jn 8).

* En la Iglesia Católica, la existencia del purgatorio es dogma de fe, *de fide divina et catholica definita* (N. del T.).

[359] W. MICHAELIS, *ibid.*, pág. 264, N. 151.

[360] Vid. pág. 48.

el segundo punto culminante (vv. 27-31), el rechazo de las dos peticiones del rico, de que le enviasen a Lázaro y de enviarlo a sus cinco hermanos. Puesto que la primera parte empalma con una narración conocida, recae el acento sobre lo nuevo que Jesús añade, sobre el «epílogo».[361] Como todas las demás parábolas con doble punto culminante, también ésta destaca la «parte posterior». Es decir: Jesús no quiere tomar posición frente al problema de ricos y pobres, tampoco quiere dar una enseñanza sobre la vida después de la muerte, sino que narra la parábola para advertir de la catástrofe inminente a hombres que se parecen al rico y a sus hermanos. El pobre Lázaro es, por consiguiente, sólo una figura secundaria, una figura de contraste. Se trata de los seis hermanos y no se debería llamar la parábola «del hombre rico y del pobre Lázaro», sino la parábola «de los seis hermanos». Los hermanos supervivientes, que hacen juego con los hombres de la generación del diluvio, que gozaban de la vida, despreocupados, sin oír el mugido del diluvio que se acercaba (Mt 24, 37-39 par.), son hombres de este mundo como su hermano difunto. Como éste, viven en un egoísmo sin corazón, sordos a la palabra de Dios, porque piensan que con la muerte todo se acaba (v. 28). Irónicamente ha sido objetado Jesús por tales escépticos hombres mundanos, que, si han de tomar en serio su amenaza, les tiene que presentar pruebas tangibles de una vida tras la muerte. Jesús quisiera abrirles los ojos, pero cumplir su petición no sería el buen camino. Un milagro no tendría sentido; aun el mayor milagro, una resurrección de entre los muertos, sería en vano.[362] Pues quien no se inclina ante la palabra de Dios, tampoco será llamado a la conversión por un milagro. *Auditu salvamur, non apparitionibus* (Bengel). La petición de señales es una escapatoria y una expresión de impenitencia. Esto se afirma al decir: «A cada raza no dará Dios nunca una señal» (Mc 8, 12).[363]

[361] MANSON, *Sayings*, pág. 298.

[362] Cf. Jn 11, 46ss; la resurrección de Lázaro consuma el endurecimiento.

[363] Este es, en todo caso, también el sentido del logion del signo de Jonás. La versión de Mateo es secundaria (cf. pág. 134); Lc 11, 30 («así como Jonás

¿Qué se debe hacer? Jesús contesta siempre con nuevas imágenes: Permaneced despiertos (Mc 13, 35), ceñíos los vestidos,[364] encended las lámparas (Lc 12, 35), revestíos del vestido de fiesta (Mt 22, 11-13). Nada muestra mejor lo que estas imágenes significan que la pequeña *parábola del convidado sin vestido de fiesta* (Mt 22, 11-13).[365]

V. 11: Εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους = «entró el rey para examinar a los convidados»: en banquetes solemnes era una cortesía especial que el anfitrión no comiese con los invitados (por ejemplo. Lv. r. 28 sobre 23, 10); deja los manjares a los invitados solos y aparece solamente durante la comida Ἔνδυμα γάμου = «vestido de bodas»· en este «vestido de bodas» que falta no hay que pensar en un traje especial, que se llevase sólo excepcionalmente en las solemnidades, sino que se quiere decir un vestido limpio (cf. Ap 22, 14; 19, 8);[366] el traje sucio es un desprecio al anfitrión

V. 12: Sobre el apostrofe ἑταῖρε = «amigo», cf. sobre Mt 20 13 (pág. 169). Πῶς εἰσῆλθες = «¿con qué derecho (no: ¿de qué manera) has entrado?» «Pero él se calló» y así no podemos saber por qué no estaba revestido del traje de fiesta. ¿Se ha introducido sin tener derecho y se calla avergonzado, cuando se ve descubierto? ¿O su presencia era una afrenta consciente contra el anfitrión, y su silencio es una insolencia? El paralelo rabínico de esta historia, que se debe citar en seguida, nos lleva a otra respuesta: estaba invitado, pero era necio y no se había preparado; la llamada al banquete de la boda llegó antes de lo que él esperaba. Tenemos aquí, por tanto, una de las numerosas parábolas

fue señal para los habitantes de Nínive, del mismo modo lo sera el Hijo del hombre para esta raza») ofrece la versión mas antigua (solamente τοῖς Νινευίταις podría ser una adición explicativa, cf A Vogtle en Synoptische Studien [Miscelanea A Wikenhauser], Munich s a = 1954, pag 272) Según esta versión mas antigua, el tertium comparationis es el regreso del enviado de Dios de la muerte La parusía es el único signo que Dios dara ¡demasiado tarde para la conversión' Dios no da otra señal Cf «ThWBNT», III pag 413, A Vogtle, *ibíd* , pags 230-277

[364] Para ceñirse el vestido, se metían las puntas de la túnica larga y suelta en la faja con el fin de que no los molestase en el trabajo y no se manchase (G Dalman, *Arbeit und Sitte,* V, Gutersloh 1937, pags 232-240)

[365] Sobre el contexto vid supra pags 80s, sobre el v 14 cf pág 131

[366] I K Madsen, *Zur Erklarung der evangelischen Parabeln,* en «ThStKr», 101 (1929) pag 301 N 2, Dalman, *ibíd* , pag 158 Cf Ta'an 4, 8 (del baile de las doncellas de Jerusalen) «Todos los vestidos tienen que estar lavados recientemente »

de crisis:[367] la llamada puede sonar en cada momento. ¡Ay de aquel que no está preparado!

¿Pero en qué piensa Jesús realmente, hablando del vestido limpio que se debe tener para ser admitido a la mesa de la boda? Hay que distinguir aquí entre la respuesta rabínica y la del evangelio. La respuesta rabínica se deduce de b. Shab. 153a. Allí se refiere: un teólogo de Palestina de fines del siglo I, R. 'Eli'ezer, «dijo: ¡Haz penitencia un día antes de tu muerte! Entonces le preguntaron sus discípulos: ¿Cómo sabe, pues, el hombre en qué día morirá? El les contestó: Razón de más para que haga hoy penitencia; podría morir mañana; así se pasará la vida en penitencia. También Salomón en su sabiduría dijo: Que tus vestidos sean blancos en todo tiempo y que nunca falte el óleo sobre tu cabeza» (Ecl 9, 8). Como explicación de estas palabras sigue una parábola de Rabban Joḥanan ben Zakkai (hacia el año 80)[368] sobre un rey que invitó a un banquete, sin determinar la hora. Los prudentes se revistieron con el traje de fiesta; los necios fueron al trabajo. De pronto sonó la llamada al banquete y los que tenían los vestidos sucios no fueron admitidos a la mesa. Tenemos aquí la respuesta: El traje de fiesta es la penitencia.[369] Revestíos de él antes de que sea demasiado tarde, «un día antes de tu muerte»: ¡hoy! La conversión es el imperativo de la hora.

Pero hay todavía otra interpretación de la imagen del vestido de bodas, enraizada en el Antiguo Testamento; el conjunto de las palabras de Jesús nos muestra, sin duda, que esta segunda interpretación estaba presente en su mente. Is 61, 10 (por tanto, en un capítulo que era especial-

[367] Vid. págs. 60-78.

[368] El lugar paralelo Midr. Ecl. 9, 8 asigna la parábola a R. Jehuda I. († 217); pero W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, I², Estrasburgo 1903, pág. 36, N. 1, destaca, con razón, que ya R. Meïr (alrededor de 150) conoce la parábola, por lo que merecen la preferencia los datos sobre el autor de b. Shab. 153a (Rabban Joḥanan ben Zakkai).

[369] El lugar paralelo Midr. Ecl. 9, 8 interpreta el vestido blanco como el cumplimiento de los preceptos, las buenas obras y el estudio de la Ley. Esto no es una diferencia real, sino la interpretación rabínica de penitencia.

mente importante para Jesús: Mt 5, 3s; 11, 5 par. Lc 7, 22; cf. págs. 144s; Lc 4, 18s; cf. pág. 263, N. 547) dice:

«Pues se me ha revestido de los vestidos de salvación,
envuelto con el manto de la justicia,
como a un esposo que se coloca una diadema,
y como a una esposa que se adorna con sus joyas.»

Dios reviste a los redimidos con el vestido de bodas de la salvación. Los apocalipsis hablan frecuentemente de este vestido. El Libro de Henoc (versión etiópica) describe del siguiente modo el «vestido de majestad» que será puesto a «los justos y elegidos»:

«Y éste será vuestro vestido:
un vestido de vida en el Señor de los espíritus.
Vuestros vestidos no envejecerán,
y vuestra gloria no pasará ante el Señor de los espíritus.»[370]

El Apocalipsis de Juan no cesa de hablar del vestido escatológico, como el vestido blanco (3, 4.5.18), el magnífico vestido de finísimo lino (19, 8), que Dios ofrecerá. «Alegraos y dad gritos de júbilo y añadid alegría a vuestra alegría, pues se han cumplido los tiempos para que yo vista mi vestido (ἔνδυμα), que desde el principio me estaba preparado», dice Pistis Sophia 8.[371] En todos estos pasajes el vestido blanco o el vestido de la vida y de la gloria, que nunca envejece ni pasa, es símbolo de la justicia dada por Dios (cf. Is 61, 10), y el hecho de revestirse con este vestido es símbolo de la pertenencia a la comunidad de los redimidos. Si recordamos que Jesús habla del tiempo de la salvación como el nuevo manto (Mc 2, 21 par.; cf. págs. 146s) y que compara el perdón con el vestido de honor que el padre manda poner al hijo pródigo (Lc 15, 22, cf. págs. 160s), entonces no dudaremos de que esta

[370] Cf. además el Libro de Henoc en la versión eslava 9 (ed. A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, París 1952, págs 24, 15ss): «Y el Señor dijo a Miguel: "Toma a Henoc y quítale los (vestidos) terrenos y úngelo con el aceite bueno y vístelo con los vestidos de la gloria."»

[371] Ed. C. SCHMIDT-W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, I³, Berlín 1962, págs. 9, 27-29.

comparación es la que está en el fondo de Mt 22, 11-13. Dios te ofrece el vestido puro de la salvación y la justicia concedida. Revístete de él, un día antes de la llegada del diluvio, un día antes de la inspección de los invitados a la boda: ¡hoy!

Conversión en el sentido de Jesús (esto nos ha inculcado infatigablemente J. Schniewind)[372] es el vestido de boda y la luz que arde (Mt 5, 16), es el rostro ungido con óleo (6, 17), es la música y el baile (Lc 15, 25), es la alegría, la alegría del hijo que puede volver a casa y la alegría de Dios, mayor que la experimentada por noventa y nueve justos. Pero el regreso a casa sólo es auténtico cuando renueva la vida.

El regreso a casa comienza con que los hombres *«de nuevo*[373] *se hacen como niños»* (Mt 18, 3):[374] Es muy discutido cuál es el tertium comparationis en la comparación con el niño, y el número de interpretaciones propuestas es grande. Se puede dar por seguro, sin embargo, que en todo caso, al hablar de «niños», se ha pensado en niños pequeños; así lo entiende el Evangelio de Tomás (22): «Estos pequeños (niños), que son amamantados, se parecen a aquellos que entran en el reino»

Se tiene que prescindir de aquellos intentos de interpretación que han surgido de un pensamiento occidental, pero que no encuentran ningún apoyo en el lenguaje oriental, especialmente en el bíblico, por ejemplo el niño se deja obsequiar, el niño es

[372] Finalmente *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, Gotinga 1940 pags 8s, impresa en J SCHNIEWIND, *Die Freude der Busse* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 32), Gotinga 1956 pags 40s

[373] Ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τα παιδία =«Si no os convertis y haceis como niños» Στρέφεσθαι dificilmente quiere decir aqui «convertirse» ya que esta palabra tiene esta significacion solo ocasionalmente (en los LXX solamente en Jer 41 [34], 15 v 1 Cod A, en el N T solo en Jn 12 40) El vocablo usual para «convertirse» es, mas bien ἐπιστρέφειν Por eso hay que suponer que στρέφεσθαι en este pasaje es una traduccion del arameo *tub*, *h^a^phak* en la significación de «nuevamente» (cf P JOÜON en «Recherches de science religieuse», 18 [1928] pags 347s)

[374] Mt 18 3, frente a los lugares paralelos Mc 10 15, Lc 18, 17, Jn 3 3 5, tiene un colorido semitico mas fuerte (cf J JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gotinga 1958, pág 64, N 4) y por eso hay que considerarlo como la version mas antigua del logion

humilde por naturaleza,[375] etc La cuestion queda limitada a tres posibilidades de interpretacion Primera es una expresion fija de la terminologia judia del bautismo, que se compare al prosélito con un «niño recién nacido», porque Dios le perdona los pecados en el bautismo[376] El niño aqui —y precisamente el niño pequeño— es prototipo de la *pureza* Mt 18, 3 tendría este sentido, caso de ser ésta la comparacion «Si no os volvéis puros (por el perdon de Dios) como los niños (recién nacidos), no podréis entrar[377] en el reino de Dios» Más proxima está una segunda interpretacion, ya que Mateo la utiliza en el contexto Explica el «hacerse de nuevo como un niño» con ταπεινοῦν ἑαυτόν (Mt 18, 4), el «rebajarse a si mismo» sucede por la confesion de la culpa,[378] por hacerse pequeño ante Dios, Mt 18, 4 afirma, por tanto «Quien se rebaja (ante Dios) (de modo que se hace) como este niño»[379] El tertium comparationis en la comparacion con el niño es, según esta interpretacion, el ser pequeño del niño, y «hacerse de nuevo como un niño» quiere decir «hacerse pequeño de nuevo», a saber, ¡ante Dios! Pero la comparación de Mt 18, 3 con los lugares paralelos de Marcos y Lucas muestra que el logion fue transmitido aislado originalmente, ha sido la tradicion la que ha colocado aqui el v 4 (quizá una transformacion de Mt 23, 12b) Asi hay que intentar todavía una tercera interpretacion del «hacerse de nuevo como un niño» Sabemos que Jesús se ha dirigido a Dios con el apostrofe *'Abba,* «Padre» (Mc 14, 36, cf Rm 8, 15, Gál 4, 6) Este apostrofe Abba, referido a Dios, no tiene paralelo en toda la literatura judia[380] Este hecho que llama la atencion se explica porque Abba era una palabra familiar cotidiana, que nadie se hubiese atrevido

[375] MANSON *Sayings* pag 207 «There is no parallel in Rabbinical literature to the idea that the child is the tipe of humility» («No hay paralelo alguno en la literatura rabinica de la idea de que el niño es el tipo de la humildad»)

[376] Ejemplos en J JEREMIAS *ibid*, pags 39ss, E SJOBERG *Wiedergeburt und Neuschopfung im palastinischen Judentum,* en «Studia Theologica», 4 (1950) pags 44 85

[377] Εἰσέλθητε el imperfecto arameo que esta en el fondo tiene sentido moral («podéis») y evita la pasiva (literalmente «no entrareis»)

[378] Ταπεινοῦν ἑαυτόν = hebreo *hišpil 'açmo* = arameo *'ašpel garmeh* = confesar la culpa (A SCHLATTER, *Der Evangelist Matthaus,* Stuttgart 1929, pág 545)

[379] Sobre ὡς τὸ παιδίον τουτο = «como este niño» (Mt 18 4) cf ὡς παιδίον (Mc 10 15, Lc 18 17) = «como cuando era niño»

[380] J JEREMIAS *Abba,* en «Jeremias Abba» pags 15 16, cf BILL I pags 393s 410, II, pags 49s, entre todo el material para llamar a Dios como padre no se encuentra en ninguna parte Abba ¡Tenemos aqui con seguridad la ipsissima vox de Jesus!

a emplear para llamar a Dios. Jesús tuvo el pleno poder de hacerlo: habla a su Padre celestial tan lleno de confianza y seguro como el niño a su padre.[381] Aquí podría estar la clave de Mt 18, 3:[382] *Los niños pueden decir Abba.* «Si no aprendéis a decir Abba, no podréis entrar en el reino de Dios.» En pro de esta explicación del «hacerse de nuevo como un niño» habla su sencillez y sus raíces en el centro del evangelio.

Por tanto, el comienzo de la conversión y de la nueva vida es éste: que un hombre aprenda a llamar a su Dios, de modo filial y consolador, Abba, porque se sabe seguro en El y amado sin límites.

Pero, ciertamente, Mt 18, 4 tiene razón en que a tal «hacerse de nuevo niño» pertenece la confesión de la culpa (cf. Lc 15, 18), la inclinación, el hacerse pobre, el hacerse de nuevo pequeño ante Dios. Este es el sentido más profundo que Jesús tiene a la vista con la παραβολή *de los puestos en la mesa* (Lc 14, 7-11 par. Mt 20, 28 D it sy^{c}).

Este logion, transmitido en dos versiones, es en arameo un «rythmic couplet» en paralelismo antitético;[383] las dos versiones coinciden en su contenido y estructura teniendo grandes divergencias en el texto; un ejemplo clásico de variantes de traducción en el Nuevo Testamento (cf. págs. 32s).

Lc 14, 8: Γάμοι = δειπνῆσαι (Mt 20, 28 D) tiene la significación amplia de «banquete»[384] Los invitados distinguidos por su edad o por su posición social[385] llegan ordinariamente los últimos.

V. 9: El invitado confuso tiene que ocupar el último lugar, ya que todos los demás lugares han sido ocupados entre tanto.

V. 10: La exhortación a ocupar voluntariamente el lugar más bajo tiene un modelo en el Antiguo Testamento en Pro 25, 6s: «No te atribuyas honor delante del rey y no te coloques en el lugar de los grandes. (7) Pues es mejor que se te diga: "Sube

[381] La significación central de Abba como designación de Dios y como modo de llamar a Dios en boca de Jesús está detalladamente desarrollada en J. JEREMIAS, *Abba* (vid. nota precedente).

[382] MANSON, *Teaching*, pág. 331.

[383] M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², Oxford 1954, pág. 132.

[384] Vid. pág. 33.

[385] MANSON, *Sayings*, pág. 278.

aquí', que no que se te degrade ante el rey», en la literatura rabínica se encuentra un pasaje correspondiente en boca de R Šim'on b 'Azzai (hacia 110),[386] sobre todo corresponden con esto Mc 12, 39 par Lc 20, 46, Mt 23, 6, donde Jesus critica severamente el comportamiento orgulloso de los doctores de la Ley que buscan los puestos de honor Jesus da, por tanto, realmente una regla para la mesa, y παραβολή tiene que ser traducida así[387] Por lo que se refiere a la frase final del v 11 (ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται = «porque todo el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado»), tendría que suponerse, en primer lugar, que estamos ante uno de los finales generalizantes secundarios (cf pags 136ss) Pero contra esto está que el pasaje paralelo rabínico, hace poco mencionado, concluye con unas palabras de Hillel (hacia el año 20 a C) que se corresponden exactamente en el contenido «Mi humillacion es mi ensalzamiento y mi ensalzamiento es mi humillacion» Esto quiere decir el v 11 es un viejo proverbio, que Jesus utiliza y que también en la literatura rabínica está ligado con las reglas de la mesa La cuestión es solamente si Jesús dio a la frase final el mismo sentido exactamente que Hillel En este se trata de una regla de sabiduria practica El orgullo conduce a la caida, la modestia encuentra su recompensa ¿Se trata en Lc 14, 11 igualmente de una máxima de sabiduría práctica, de una regla de urbanidad con prudencia mundana? ¡Difícilmente! Pues la comparacion de 14, 11 tanto con 14, 14b[388] como con 18, 14 y con Mt 23, 12 muestra que Lc 14, 11 habla de la accion escatologica de Dios,[389] que en el último dia humillará a los orgullosos y ensalzará a los humildes Así la regla de la mesa en Lc 14, 11 se convierte, por tanto, en la señal para una «advertencia escatologica»,[390] que mira al banquete celestial y llama a renunciar delante de Dios a la propia justicia y a la humilde estimacion de si mismo

A la humilde renuncia a toda autojusticia farisaica invita también la imagen del *salario del servidor* (Lc 17, 7-10).

[386] Lev r 1 5 (vid pag 133)

[387] Cf pág 25

[388] Lc 14 8 11 y 12 14 estan construidos paralelamente paralelismo antitetico con palabras finales escatologicas

[389] *La pasiva en Lc 14 11 segun esto es una circunlocucion del nombre* divino, los futuros hablan del juicio final

[390] M Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums*², Tubinga 1933 pag 249

No es seguro que primitivamente fuese dicha a los discípulos (tal como en el actual contexto, que muestra un colorido muy de Lucas)[391] Pues es dudoso que entre los ἀπόστολοι (17, 5) hubiera labradores que poseyesen tierras, ganado y criado, como Jesus presupone entre aquellos a quienes se dirige, aunque no sean unas condiciones economicas grandiosas las que se describen el labrador del que se habla solo puede permitirse un criado, el cual tiene que hacer el trabajo del campo y el de la casa A esto se añade que la expresion τίς ἐξ ὑμῶν=«quién de vosotros» (17, 7) introduce con preferencia palabras a los enemigos o a la multitud;[392] hay que aventurar, por tanto, la posibilidad de que esto sea válido también para nuestra parábola «(7) ¿Podéis imaginaros»[393] —pregunta Jesús— «que uno de vosotros dice a su criado, cuando vuelve de arar o de apacentar el ganado "rápido, siéntate a la mesa"? (8) ¿No dira él, más bien "Prepárame la cena, cíñete (cf pág 228, N 364) y sirveme, después podrás tú cenar"? (9) ¿Debera dar gracias a su criado, cuando haya ejecutado sus indicaciones? (10) Cuando hayáis hecho todo lo que Dios os ha mandado,[394] debéis pensar[395] también igualmente. "Somos pobres[396] servidores Hemos hecho solamente[397] nuestro deber y obligacion"» No hemos merecido el reconocimiento de Dios y todas nuestras buenas obras no nos dan ningún derecho ante El

Pero la conversión es más todavía, es hecho, aversión del pecado, negativa a *servir a dos señores* (Mt 6, 24; Lc 16, 13; Ev.To. 47a),[398] obediencia a los *mandamientos* de Dios (Lc 16, 29-31), obediencia a las palabras de Jesús Como el *cargador* se coloca el yugo sobre la nuca y sobre

[391] Lc 17 5 οἱ αποστολοι, προστιθέναι, 17, 6 εἶπεν δέ

[392] Vid 127s

[393] Vid supra pag 194

[394] Παντα τα διαταχθέντα La pasiva transcribe el nombre de Dios, cf W Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich 1955, pág 21, N 59

[395] Λέγειν =«pensar» (cf Mt 9 3 par, 14 26) Las lenguas semitas no tienen un equivalente exacto de nuestro vocablo «pensar»

[396] 'Αχρεῖος no quiere decir aqui «inutil», sino «pobre, miserable» No se dice por consiguiente, que el cumplimiento del deber no tenga valor o que ellos sean siervos perezosos desleales, sino que αχρεῖος es una expresion de modestia

[397] Vid pag 50, N 60

[398] El caso de un esclavo que tenia que servir a dos señores no era raro (un ejemplo Hech 16, 16 19), particularmente cuando los hermanos tras la muerte del padre dejaban la herencia indivisa

los hombros, en cuyos dos extremos cadenas o cuerdas soportan la carga,[399] así tienen que tomar los discípulos de Jesús el yugo de su maestro sobre sus hombros; [400] la carga de Jesus es más ligera que la que han llevado en sus hombros hasta ahora (Mt 11, 28-30). Todo depende del hecho, dice la parábola de la *construcción de la casa* (Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49). Como las lluvias torrenciales de otoño,[401] acompañadas de tormentas,[402] ponen a prueba los cimientos de las casas, así se desencadenará el diluvio por la noche y pondrá a prueba vuestra vida. ¡El sermón de la montaña concluye con el juicio final! ¿Quién saldrá airoso? El φρόνιμος, es decir, el hombre que ha comprendido la situación escatológica.[403] La Escritura decía: sólo resistirá el azote de las olas (Is 28, 15) la casa edificada sobre una piedra sólida colocada en Sión: «el que cree, no huye» (Is 28, 16). Los contemporáneos de Jesús enseñaban: Tiene consistencia el que conoce la Torá y la obedece.[404] Jesús vuelve a la Escritura, pero da una contestación nueva fundada sobre la conciencia de su grandeza: «Quien escucha *mis* palabras y las pone en práctica.» El puro saber sobre las palabras de Jesús conduce a la perdición,[405] todo depende de la obediencia.

Esta obediencia tiene que ser total. La *puerta* que conduce a la sala de fiesta, donde tendrá lugar el banquete del tiempo de la salvación, *es estrecha;* quien la quiera alcanzar, tiene que luchar, mientras haya tiempo todavía; muchos lo intentarán, pero no tendrán fuerza (Lc 13,

[399] Agradezco esta interpretación de ζυγός (Mt 11, 29) a K Bornhauser Cf Is 10, 27 «Se quitará su peso de sobre tus espaldas y su yugo de sobre tu cuello», 14, 25

[400] «Aceptar el yugo de Jesus» quiere decir concretamente entrar en su seguimiento

[401] Asi Mateo En Lucas la imagen ha sido desplazada y se piensa en un rio que se desborda por las orillas lo que es poco verosimil en Palestina

[402] G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, I Gutersloh 1928 pag 188 La lluvia mas fuerte nunca viene en Palestina sin tormenta

[403] Vid pag 58, N 83

[404] BILL, I págs 469s

[405] Ἦν ἡ πτῶσις αὐτοῦ μεγάλη = «fue grande su ruina» (Mt 7, 27) es una manera de hablar proverbial, cf μέγα πτῶμα πίπτειν (Filon, mut nom 7 § 55, ebriet 38 § 156, migr Abr 13 § 80) = arruinarse totalmente (L HAEFELI, *Sprichworter und Redensarten aus der Zeit Christi*, Lucerna s a = 1934, pág 40)

23s).[406] Es especialmente difícil para los ricos. Jesús piensa en los ricos brutales de Oriente, cuando dice que es más fácil que un camello (el mayor animal del mundo de Palestina)[407] pase por el ojo de una aguja (la abertura más pequeña) que el que un rico entre en el reino de Dios (Mc 10, 25 par.).[408] Pues el seguimiento de Jesús presupone el estar dispuesto a una entrega sin límites. La hora escatológica exige la ruptura radical con el pasado y, si es necesario, con los que están más próximos (Lc 14, 26 par.). Esto dicen las imágenes de los *muertos*, a los que se debe dejar que entierren a sus muertos (Mt 8, 21s; Lc 9, 59s) y del *labrador* que sólo puede mirar hacia adelante (Lc 9, 61s).

El arado palestino, muy ligero, se maneja con una mano[409] Esta mano —la mayor parte de las veces es la izquierda—[410] al mismo tiempo tiene que asegurar la posicion vertical del arado, darle profundidad mediante presion y levantarlo cuando pasa por piedras y rocas[411] La otra mano la necesita el labrador para estimular a los bueyes[412] recalcitrantes con un palo de unos 2m de largo, provisto en la punta de un aguijon de hierro[413] Al mismo tiempo el labrador, mirando entre los animales, tiene que conservar constantemente el surco a la vista Esta manera primi-

[406] En este logion Mateo pone el acento sobre un detalle, a saber, en que el discipulo que quiere llegar a la salvacion ha de tener el valor de separarse de la gran muchedumbre y recorrer el camino de la Pasion del pequeño numero (7, 13s) Lucas ha conservado la situacion del logion Es la pregunta de un anonimo «Señor, ¿son solamente (vid pag 50, N 60) pocos los que se salvarán?» Jesús contesta con la exhortación emplead todas las energias, muchos fallarán (13, 23s) una llamada a entrar en el seguimiento, que coloca el acento en general sobre la dificultad del compromiso exigido

[407] Cf Mt 23, 24, donde el animal mayor y el más pequeño del mundo de Palestina se oponen en el par de contraste camello/mosquito

[408] La leccion solo testificada muy ligeramente, que lee κάμιλος=cable de buque (en lugar de κάμηλος=camello) se ajustaria bien a la imagen del ojo de aguja Pero, en contra de ella, esta la expresion rabinica «Tu eres bien de Pumbᵉdita, donde se hace pasar un elefante (en Mesopotamia el mayor animal de su mundo) por el ojo de una aguja» (b B M 38b)

[409] E F F Bishop, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, pags 93s

[410] G Dalman, *Arbeit und Sitte*, II Gutersloh 1932, figuras 25 28 31 34 35 36 38 39

[411] *Ibid* , pág 78

[412] Los bueyes eran los animales de tiro corrientes para arar, cf Lc 14, 19 y ademas pag 216

[413] Hech 26, 14

tiva de arar exige habilidad y una atención concentrada. Si el labrador vuelve la cabeza, el nuevo surco se tuerce. Del mismo modo, el que quiere incorporarse a Jesús debe estar decidido a romper todos los vínculos con el pasado y a dirigir la mirada sólo al reino de Dios que va a venir.

Jesús no cesa de traer a la conciencia de los entusiasmados la dificultad del seguimiento intimidándolos: así Mt 10, 37s par. Lc 14, 26s, en la imagen del *Hijo del hombre sin patria* (Mt 8, 19s; Lc 9, 57s; Ev.To. 86, aquí sin introducción) y en el «ágrafon» del *fuego*, transmitido por Orígenes[414] y en el Evangelio de Tomás (82):

«Quien está cerca de mí,
está cerca del fuego;
quien está lejos de mí,
está lejos del Reino.»

Estas son unas palabras de intimidación: La proximidad de Jesús es peligrosa. No significa la felicidad terrena, sino incluye el fuego de la tribulación y de la prueba en el dolor. Pero, ciertamente, todo el que se asusta ha de saber que quien rechaza la llamada de Jesús se excluye del Reino de Dios. El fuego es sólo un paso a la gloria.[415]

Del mismo modo que las palabras de intimidación, la parábola de la *construcción de la torre y de hacer la guerra* (Lc 14, 28-32) invita a la prueba de sí mismo. En el pequeño ejemplo del constructor cuyos edificios a medio construir en la finca[416] provocan el desprecio y en el gran ejemplo del rey que hace la guerra y ha subestimado al enemigo y se tiene que rendir a él incondicionalmente,[417] Jesús inculca la amonestación: Reflexiona maduramente.[418]

[414] ORÍGENES, en *Jerem hom lat*, 3, 3 Origenes cita sólo la primera mitad en· *In lib Jesu Nave hom*, 4, 3

[415] J JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*[3], Gutersloh 1963, pags 64-71

[416] Πύργος = 1 Torre, 2 Edificios de una hacienda El subrayar el costo alto de la cimentación hace pensar en un edificio mayor (B T D SMITH, página 220)

[417] Ἐρωτᾷ τα πρὸς εἰρήνην=hebr *ša'al* b^e^*šalom*= aram *še'el biš^e^lam*= saludar al enemigo, acatarlo, someterse sin condiciones (cf W FOERSTER, en «ThWBNT», II, pag 410, 22ss)

[418] Cf pág 139, N 389

Con estas dos parábolas va junta, por su contenido, la parábola del *autor de un atentado* (Ev To 98), sacada de la dura realidad del zelotismo: [419] «Jesús dijo El reino del Padre se parece a un hombre que quería asesinar a un varon poderoso Saco en su casa la espada y la hundió en la pared, para saber si su mano seria suficientemente fuerte Luego mato al poderoso» Como este asesino politico probó primero su fuerza, antes de intentar la peligrosa aventura en la que arriesgaba su cabeza, así probaos vosotros también si tenéis la fuerza para manteneros firmes [420]

¡Reflexiona maduramente! Pues un comienzo a medias es peor que no comenzar. Esta advertencia expresa la parábola *del espíritu impuro que vuelve de nuevo* (Mt 12, 43-45b; [421] Lc 11, 24-26).

La parábola, tanto linguísticamente como en su contenido, tiene un marcado carácter palestinense.

V 43· Un «espíritu impuro» es un sinónimo judío de demonio [422] 'Ἐξέλθῃ=«sale» es un arameísmo (evitación de la pasiva), por consiguiente, habitación natural de los demonios,[423] porque solamente se encuentra bien donde puede sembrar la desgracia

V. 44: La comparación de los posesos con la «casa» del demonio es todavía hoy día corriente en Oriente.[424] La casa está

[419] Vid supra pags 91s

[420] C H Hunzinger, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium*, en «BZNW», 26, Berlin 1960, págs 209-220, indica que cuatro parabolas introducidas por las palabras τίς ἐξ ὑμῶν=«quien de vosotros» (Lc 15, 4ss 8ss [aqui en la repeticion solamente τίς], 11, 5ss 11ss) invitan a una deduccion sobre la conducta de Dios Puesto que tambien Lc 14, 28-30 31s comienza con τίς ἐξ ὑμῶν (en la repeticion v 31 de nuevo solo τίς), quisiera el interpretar ambas parabolas de la construccion de la torre y del hacer la guerra — y con ellas la parabola del que perpetra un atentado — de un modo correspondiente como una llamada a la confianza Si ya los hombres examinan cuidadosamente sus planes, ¡cuánto más Dios! ¡El no deja estar nada a medio hacer! «Dios concluye lo que ha empezado» (pag 264) Pero en la parabola no se trata de la ejecucion resuelta de un plan, que no se queda a medio hacer sino que quien prepara el atentado se cerciora, antes de la ejecucion de sus intenciones de «que su mano sera suficientemente fuerte» Esto no encaja en el caso de Dios (cf E Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, «Theologische Bibliothek Topelmann» 6, Berlin 1961, pág 60, N 85)

[421] Sobre Mt 12, 45c, cf pag 131

[422] Manson, *Sayings*, pág 87

[423] Tob 8, 3, Mt 4, 1ss par , Mc 5, 1ss

[424] P Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jesus-Christ*, Paris 1930, pág 83

«vacía, barrida, adornada», es decir, preparada para la recepción solemne de un huésped.

V. 45: «Toma consigo otros siete demonios»· ¡Tiene un juego fácil! Siete es la cifra de la totalidad; los siete espíritus malos representan todo lo que se puede pensar de tentación y maldad demoníaca.

La parábola contiene una gran dificultad: aparentemente describe el regreso, sin limitación, como un hecho de experiencia general. Pero entonces todas las expulsiones de demonios de Jesús no tendrían sentido. La dificultad se resuelve si se nota [425] que el v. 44b, en el modo de hablar semítico, lógicamente hace las veces de una frase condicional,[426] de tal modo que se debería traducir: «Si él (el demonio), a su regreso, encuentra la casa vacía, barrida y adornada, entonces toma consigo otros siete espíritus, peores que él mismo, y se establece allí, y al final la situación de aquel hombre es peor que al principio» (Mt 12, 44b-45a). La recaída no tiene, por tanto, nada de obligatorio, de inevitable, sino de culpa. La casa no puede quedar vacía, cuando el espíritu impío ha sido expulsado. Un nuevo señor debe mandar allí; la enseñanza de Jesús debe dirigirla; la alegría del reino de Dios debe obrar allí. Tiene que ser una κατοικητήριον τοῦ θεοῦ εν πνεύματι = «morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2, 22).[427]

7. *La vida del discípulo*

Las dos parábolas *del tesoro en el campo* (Mt 13, 44; Ev.To. 109) y *de la perla* (Mt 13, 45s; Ev.To. 76) incon-

[425] H S NYBERG, *Zum grammatischen Verstandnis von Mt 12, 44s*, en «Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala», IV (1936), pág 22-35, y A FRIDRICHSEN, *Nachtrage, ibid*, págs 44s

[426] Los evangelistas ofrecen una abundancia de ejemplos de tal sustitución de la proposición condicional por una parataxis Las más cercanas a nuestro caso Mt 8, 9b y Mc 4, 13 Otros ejemplos vid supra pág 190, N 211

[427] MANSON, *Sayings*, pag 88

dicionalmente deben aquí ir en cabeza Están relacionadas estrechamente, pero fueron pronunciadas en diferente ocasión (cf págs 111s)

La versión, totalmente deformada, de la parábola del *tesoro en el campo* en el Evangelio de Tomás se encuentra reproducida en la pág 41

V 44 Una parábola con comienzo en dativo (cf págs 124ss) «Así sucede en el reino de Dios» Θησαυρῷ κεκρυμμένῳ=«tesoro escondido» Jesús piensa en una vasija de arcilla con monedas de plata o piedras preciosas Las numerosas guerras que pasaron por Palestina en el correr de los siglos como consecuencia de su posición entre Mesopotamia y Egipto, obligaron sin cesar a enterrar lo más valioso cuando el peligro amenazaba [428] Los tesoros escondidos son un tema predilecto del folklore oriental, piénsese en los tesoros fantásticos, cuya ocultación detalla el rollo de cobre de Qumrán 'Εν τῷ ἀγρῷ=«en el campo» sobre el artículo, cf pág 13, N 2 "Ον εὑρὼν ἄνθρωπος=«encontrándolo un hombre» El hombre es manifiestamente un pobre jornalero, que trabaja en un campo ajeno, la vaca se hunde al arar (como j Hor 3, 48a) "Εκρυψεν=«lo esconde» los semitas, que no tienen verbos compuestos, no expresan el matiz «de nuevo» allí donde para nuestra sensibilidad no debe faltar [429]=«él lo ocultó (secretamente) de nuevo» Con esto persigue un fin triple El tesoro debe continuar siendo parte integrante del campo, al mismo tiempo debe estar asegurado (enterrar era la proteccion más segura contra los ladrones, cf pág 76, N 150) y el secreto debe ser descubierto No se examina la situacion juridica, se describe, más bien, como obra el hombre corriente Sin embargo, no es sin importancia el que no tome sencillamente el hallazgo cuyo propietario se ignora, sino que obra de un modo correctamente legal al comprar el campo [430] Los presentes históricos ὑπάγει,

[428] S H HOOKE *Alpha and Omega*, Digswell Place Welwyn Herts 1961 pag 178

[429] Cf Mt 21 3 (ἀποστελεῖ el los devolverá en seguida), Lc 13 27 (ἐρεῖ λέγων el repetirá), 18, 5 (ἐρχομένη=volviendo de nuevo vid pág 189), 19 13 (ἐν ὡ ἔρχομαι hasta que yo regrese) Analogamente también ἡ παρουσία (Mt 24 37 39)=el regreso

[430] El ejemplo mas claro Midr Cant 4 12 (cit supra pág 41), semejantemente Mek Ex sobre 14 5 (tesoros que el comprador de una tierra encuentra al excavar le pertenecen) El paragrafo decisivo esta en Quid 1 5 Los bienes muebles se adquieren con la compra de los inmuebles Cf J DAUVILLIER *La parabole du tresor et les droits orientaux*, en «Revue Internationale des Droits de l Antiquite» 3 ª serie 4 (1957) pags 107 115

πωλεῖ, ἀγοράζει=«se va, vende, compra», muestran que la formulacion de la parábola es anterior a Mateo[431]

La parábola *de la perla* tiene el siguiente texto en el Evangelio de Tomás (76) «Jesús dijo· El reino del Padre se parece a un comerciante que tenía un cargamento de mercancias y encontro una perla Aquel comerciante era prudente Vendio el cargamento de mercancias y compro precisamente esta perla »

Mt 13, 45 πάλιν ὁμοία ἐστίν=«de nuevo es semejante» una vez más una parábola con comienzo en dativo (cf págs 124ss), pero ahora en aoristo 'Εμπόρῳ=«mercader» el ἔμπορος es un gran comerciante, un comerciante que viaja (en oposición al κάπηλος, el tendero) Ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας=«que busca perlas preciosas». en el Evangelio de Tomás se dice en lugar de esto: «que tenía un cargamento de mercancias (φορτίνο)», no se precisa, pues, en qué comercia (En Hech 27, 10, por ejemplo, φορτίον designa precisamente la carga del barco) Si Mateo hace del comerciante un mercader de perlas, esto es seguramente secundario porque le priva del efecto de sorpresa Las perlas fueron en toda la antiguedad un articulo muy codiciado Eran pescadas por buceadores, sobre todo en el Mar Rojo, en el golfo Pérsico y en el océano Indico, y eran montadas como adorno, a saber, como collares[432] Se nos habla de perlas que valian millones César regalo a la madre de Bruto, su futuro asesino, una perla que valia 6 millones de sestercios (=21 millones de pesetas);[433] Cleopatra poseyo una perla que valia 100 millones de sestercios (=350 millones de pesetas)[434]

V. 46· Ἕνα=«una» (numeral) (πολύτιμον μαργαρίτην=«perla preciosa») traduce literalmente, como a menudo sucede, un indeterminado arameo *had,* que deberia traducirse correctamente por τινά=«una» (indeterminado); por tanto no: «*la sola* perla preciosa», sino «una perla especialmente *valiosa*»;[435] así lo entien-

[431] Mateo trata de evitar el presente historico, en la materia que ha tomado de Marcos lo ha descartado en 88 de los 110 casos (HAWKINS, págs 144-149) Lucas ha ido en esta direccion todavia mas lejos (cf págs 222s)

[432] F HAUCK, μαργαρίτης en «ThWBNT», IV, págs 475

[433] SUETONIO, *De vita Caesarum,* 50

[434] PLINIO EL VIEJO, *Hist Nat* , IX, 119ss

[435] Cf Mt 6, 27 (no «un solo codo», sino como lo muestra el par Lc 12, 25 «tambien sólo algun codo», cf pág 209), 19, 16 (εἷς par Lc 18, 18 τίς), 26 69 (μία par Lc 22, 56 τις), 27, 48 (εἷς par Mc 15, 36 τίς) Además, Mt 5 18, 8, 19, 9, 18, 12, 11, 16, 14 (par Lc 9, 19 τίς), 18, 6 24 28, 20, 13, 21, 19 24, 22, 35, 23, 15, 25, 40 45, 26, 51, 27, 15, Mc 5, 22. 6, 15 (cf Lc 9, 8), 8, 28 (cf Lc 9 19), 9, 17 42, 10, 17 (cf Lc 18, 18), 11, 29, 12, 28 42 (cf Lc 21, 2), 13 1, 14, 10 66, 15, 6, Lc 5, 3, 15, 4 15, 16, 17,

de el Evangelio de Tomás («encontro una perla») Πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν=«va a vender todo lo que tiene» de nuevo el Evangelio de Tomás da lo primitivo «vendió el cargamento de mercancías» Esto solo corresponde a la situacion Mateo carga las tintas bajo el influjo de 13, 44[436] Una diferencia sobre el modo y manera del hallazgo no la hay (v 44 sin buscarlo al trabajar en el campo, v 45s después de una larga y fatigosa búsqueda), si el comerciante no era ningún especialista en perlas Más bien, el hallazgo en la parábola de la perla aparece como una sorpresa igual que en la parábola del tesoro

Ambas parábolas utilizan motivos iniciales preferidos en las narraciones orientales[437] El oyente espera que la historia del tesoro en el campo cuente algo del palacio magnifico que construye el que ha encontrado el tesoro, o del cortejo de esclavos con el que pasa por el bazar (cf pág 41) o de la decision de un juez sabio de que el hijo del que encontró el tesoro debe casarse con la hija del propietario del campo,[438] etc En la historia de la perla espera oir como su adquisicion era el premio de una piedad especial o como la perla salvó la vida del comerciante asaltado por bandidos[439] Jesús sorprende a sus oyentes —como siempre que enlaza con narraciones conocidas (cf págs 218s, 223, 229)— porque coloca el acento en un sitio totalmente distinto del que esperaban ¿Sobre qué?

Ordinariamente se han entendido ambas parábolas como si Jesús en ellas desarrollase la exigencia de una entrega sin reservas. En verdad, no se las ha comprendido absolutamente cuando en ellas se «ve, en primer lugar, una exigencia que invita a la acción heroica»[440] Las palabras decisivas son, más bien: ἀπὸ τῆς χαρᾶς=«lleno de alegría» (v 44; no se vuelven a repetir expresamente en el caso del comerciante, pero valen para él igualmente). Cuando *la gran alegría,* que sobrepasa toda medida, embarga a un hombre, lo arrastra, abarca lo más íntimo, subyuga el sentido. Todo palidece ante el brillo de lo encontrado. Ningún

17, 2 15 En la mayor parte de estos pasajes debe ser εἷς, μία, ἕν traducción de un *had* arameo con sentido indeterminado

436 C H HUNZINGER *o c*, pag 220

437 E HIRSCH *Fruhgeschichte des Evangeliums*, II, Tubinga 1941, pág 315

438 BILL, I pag 674

439 *Ibid*, pag 675

440 E G GULIN *Die Freude im NT*, I, Helsinki 1932 pág 37

precio parece demasiado alto. La entrega insensible de lo más precioso se convierte en algo puramente evidente. Lo decisivo no es la entrega de los dos hombres de la parábola, sino el motivo de su decisión: el ser subyugados por la grandeza de su hallazgo. Así ocurre con el reino de Dios. La Buena Nueva de su llegada subyuga, proporciona una gran alegría, dirige toda la vida a la consumación de la comunidad divina, efectúa la entrega más apasionada.[441]

Las mismas ideas [442] expresa también la parábola del *gran pez*, transmitida en el Evangelio de Tomás (8): «Y El (Jesús) dijo: El hombre [443] se parece a un pescador prudente que arrojó su red en el mar y la sacó (de nuevo) del mar; (entonces estaba) llena de pequeños peces. Entre ellos encontró el pescador prudente un pez muy grande. (Entonces) arrojó todos los peces pequeños (de nuevo) en el mar y eligió el gran pez sin dudar. ¡Quien tenga oídos para oír, que oiga!»

El rendimiento es distinto, cuando el pescador arroja la red en las aguas de la orilla de poca profundidad, una red lastrada con plomo en los bordes y que cae como una campana en el agua. A menudo queda la red vacía, a pesar de los sucesivos lanzamientos. Un observador moderno contó de 20 a 25 peces en una captura.[444] Esta vez, en la selección en la orilla cercana (cf. pág. 272, el pescador encuentra gran número de pececillos, pero entre ellos uno de gran tamaño. Otras veces hubiera reflexionado si no debiera poner en la bolsa de cuero alguno que otro de los pececillos, pero en la alegría por el καλλιχθύς=«hermoso pez» [445] se siente dispensado de tales reflexiones y arroja todos los peces pequeños al mar. Así sucede cuando una gran alegría por una buena noticia embarga a un hombre: todo lo demás pierde su valor ante el «supervalor».[446]

441 Gulin, *ibíd.*, págs. 37-40. Cf. Lc 7, 36ss; 19, 1ss.

442 C.H. Hunzinger, *o. c.*, págs. 217-220.

443 Cf. supra pág. 126, N. 353.

444 K.E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, I, Lahr-Dinglingen (Baden) 1953, pág. 192.

445 Así Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 16, 3 en relación con nuestra parábola.

446 Cf. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*[3], Gütersloh 1963, pág. 84-86.

¿Cómo aparece la vida de un hombre al que ha embargado una gran alegría? Es el seguimiento de Jesús. Este seguimiento tiene su distintivo más importante en el amor, cuyo modelo es el Señor que sirve (Lc 22, 27; Mc 10, 45; Jn 13, 15s). Este amor puede dar en silencio, sin tocar las trompetas (Mt 6, 2); no reúne tesoros en la tierra, sino que pone sus bienes en las manos fieles de Dios.[447] Es un amor sin límites, como lo describe la parábola *del buen samaritano* (Lc 10, 30-37).

V. 25-28: La opinión corriente de que la introducción (vv. 25-28) representa simplemente un pasaje paralelo al de la cuestión del mandamiento mayor (Mc 12, 28-34 par. Mt 22, 34-40) se puede poner en duda con buenas razones.[448] Realmente el único punto de contacto es el mandamiento doble del amor; todo lo demás diverge completamente y es muy probable que Jesús hablase muy a menudo de una idea tan central como el doble mandamiento. Que la frase: «great teachers constantly repeat themselves» (los grandes maestros repiten constantemente lo mismo)[449] se puede aplicar a Jesús, ya lo hemos visto en la pág. 143. Si es correcta la hipótesis de que el doctor de la ley con el doble mandamiento del amor repite una enseñanza de Jesús, se comprende bien el θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν=«queriendo justificarse» (v. 29): quiere justificar que ha preguntado a Jesús, aunque conoce su punto de vista.

V. 25: Que un culto teólogo pregunte a un laico por el camino de la vida eterna, era entonces exactamente tan desacostumbrado como lo sería hoy, y hay que explicarlo tal vez porque este hombre ha sido turbado en su conciencia por la predicación de Jesús.

V. 28: Si Jesús, de modo sorprendente, le muestra la acción como el camino a la vida (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ=«haz esto y vivirás»), hay que comprenderlo a partir de esta situación: todo el saber teológico no sirve para nada, si el amor a Dios y al «compañero»[450] no determina la conducta de la vida.

[447] Mt 6, 19-21; Lc 12, 33s. El contraste no es: tesoros terrenos/tesoros celestiales, sino que se trata del lugar de conservación de los bienes. Sobre διορύσσειν (Mt 6, 19)=perforar, cf. pág. 61, N. 100.

[448] MANSON, *Sayings*, págs. 259s.

[449] *Ibid.*, pág. 260.

[450] Se estropea la comprensión de la historia, si se traduce la palabra πλησίον (=*rea'*) en Lc 10, 29 por «prójimo». El concepto cristiano de «prójimo» es el resultado de la historia, no su punto de partida.

V. 29: La pregunta que le opone sobre qué quiere decir la Escritura con «compañero» estaba justificada, porque la respuesta era discutida. Se estaba de acuerdo en que significaba a los compatriotas con inclusión de los prosélitos, pero ya no se estaba de acuerdo sobre las excepciones los fariseos se inclinaban a excluir a los no fariseos *('am ha-'ares);* [451] los esenios exigían que se debía odiar a «todos los hijos de las tinieblas»; [452] una declaración rabínica enseñaba que a los heréticos, delatores y renegados «se los arroje (en una fosa) y no se los saque»,[453] y una conocida máxima popular al enemigo personal lo excluía del mandato del amor («Vosotros habéis oído que Dios [454] ha dicho: Tú debes amar a tu compatriota; solamente [455] a tu enemigo [456] no tienes necesidad [457] de amar»,[458] Mt 5, 43) No se le pide a Jesús, por tanto, una definición del concepto «compañero», sino que debe decir dónde se encuentran los límites del deber del amor dentro de la comunidad del pueblo ¿Hasta dónde alcanza mi obligación? Este es el sentido de la pregunta.

V. 30: La historia con que contesta, al menos en su marco escénico, enlaza con un hecho real [459] Λῃσταῖς περιέπεσεν= «cayó en medio de ladrones»· la larga bajada solitaria (27 km.) de Jerusalén a Jericó es todavía hoy famosa por los asaltos de los ladrones [460] Πληγὰς ἐπιθέντες=«infligiéronle golpes»: las heridas (v 34) hacen sospechar que la víctima intentó defenderse.[461]

V. 31s: Se ha preguntado si Jesús realmente quería describir al sacerdote y al levita como insensibles y cobardes o si no tenía a la vista, más bien, el precepto saduceo [462] que prohibía estrictamente al sacerdote impurificarse con un «muerto en el cami-

[451] BILL II, pags 515ss

[452] 1QS 1 10, cf 9, 16 21s, 10, 21

[453] b 'A Z 26a (Bar), cf Abh R Natham 16, 7

[454] 'Ερρέθη es una circunlocucion del nombre de Dios mediante la pasiva

[455] Vid pág 50, N 60

[456] Lc 6, 27s muestra que con ἐχθρός se ha querido decir el enemigo personal

[457] El imperfecto tiene en arameo predominantemente un matiz modal, aquí permisivo, cf Mt 7 4

[458] Μισεῖν, en oposición a ἀγαπᾶν=«amar» significa en las lenguas semitas muy a menudo «amar menos» (Mt 6, 24, además Lc 14, 26 comparado con Mt 10, 37), «no amar» (Rm 9, 13), así también Mt 5, 43

[459] M MEINERTZ, *Die Gleichnisse Jesu*[4], Munster 1948, pag 64, E F F BISHOP, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, pag 173

[460] Un informe dramatico y estremecedor de un asalto en el camino entre 'Ain fara y Jerusalén dio K DANNENBAUER, en «Der Bote aus Zion», 70 (1955), pags 15-21

[461] K H RENGSTORF en «Das Neue Testament Deutsch», Gotinga 1966

[462] De otro modo los fariseos

no» *(met miswa)*.[463] Se debe pensar entonces que el sacerdote y el levita tomaron por muerto al que estaba sin sentido (10, 30: ἡμιθανῆ) y evitan el contacto por motivos levíticos. Esta interpretación (mantenida en anteriores ediciones) es digna de una reflexión más seria. Sin embargo, debe quedar claro que tiene dificultades. a) Mientras al sacerdote, según las palabras de Lv 21, 1ss, le estaba prohibido también en la vida cotidiana todo contacto con un cadáver (con excepción de los parientes más próximos), el levita sólo tenía que estar puro en el servicio del culto. Si el levita iba, como el sacerdote (Lc 10, 31), de Jerusalén a Jericó, entonces nada le impedía tocar un «muerto en el camino». Se ha de aceptar, por tanto, que iba de camino hacia Jerusalén al servicio en el templo, si se quiere dar a sus reparos un motivo ritual. El texto (v. 32) no excluye esta hipótesis. b) Sin embargo, surge una nueva dificultad: las secciones (sacerdotes, levitas, laicos) que cada semana hacían su servicio acostumbraban a subir en grupo a Jerusalén. ¿Iba él retrasado? ¿O pertenecía a los pocos archilevitas que prestaban servicio constantemente en el templo? Como se ve, la hipótesis de los reparos rituales del levita es difícil de sostener.

V. 33: Según la «regla de los tres» de las narraciones populares,[464] esperaban los oyentes ahora un tercero y precisamente (después del sacerdote y del levita) un israelita laico; suponen, *por consiguiente, que la parábola tendrá un punto culminante* anticlerical.[465] Para ellos es totalmente inesperado e hiriente que el tercero, que cumple el mandamiento del amor, sea un samaritano. La relación entre los judíos y los mestizos, que estaba sometida a fuertes variaciones, había experimentado en los días de Jesús una especial severidad, después que los samaritanos, entre el año 6 y 9 después de Cristo, habían profanado la plaza del templo durante unas fiestas de Pascua esparciendo huesos humanos;[466] dominaba en ambas partes un odio irreconciliable.[467] Está claro que Jesús elige intencionadamente ejemplos extremos; en el fallo de los servidores de Dios y en el desinterés del odia-

[463] J MANN, *Jesus and the Sadducean Priests, Luke 10, 25-37*, en· «Jewish Quarterly Review», N.S 6 (1915/16), págs 415-422

[464] Cf Mt 25, 14-30 par ; Lc 14, 18-20; 20, 10-12 Vid también pág 94 a propósito de Mc 12, 1-12

[465] B T D SMITH, pág 180

[466] JOSEFO, *Ant* , 18, 30.

[467] J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gotinga 1962, págs 387ss: *Die Samaritaner; ídem*, Σαμάρεια κτλ., «ThWBNT», VII, págs. 88-94

do mestizo deben medir los oyentes la incondicionalidad y falta de límites del mandamiento del amor.

V. 34: Κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ=«vendó sus heridas»: difícilmente tendría vendas consigo; desgarraría su pañuelo de cabeza[468] o su vestido interior de tela. Ἔλαιον καὶ οἶνον=«aceite y vino»: el aceite debe calmar (Is 1, 6), el vino desinfectar[469] (se esperaría el orden inverso). Ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος=«sobre la propia cabalgadura»: si la palabra ἴδιον no equivale simplemente al pronombre posesivo ἑαυτοῦ (su cabalgadura) se puede deducir que era comerciante, que llevaba sus mercancías consigo sobre un asno o sobre un mulo y que él mismo montaba un segundo animal.[470] En favor de que era un comerciante que recorría frecuentemente el trayecto, habla su amistad con el πανδοχεύς =«posadero» y el anuncio de un pronto regreso.

V. 35: Δύο δηνάρια=«dos denarios», el pan necesario para un día costaba 1/12 de denario.[471] Puesto que el samaritano difícilmente podía estar en camino hacia el poblado esenio en Qumrán en el Mar Muerto, hay que determinar como meta de su viaje la región oriental del Jordán.[472]

V. 36: Un problema muy discutido se encierra en la formulación de la pregunta de Jesús: «¿Quién de estos tres, crees tú, ha sido el prójimo para el asaltado?» Mientras el doctor de la Ley preguntaba en el v. 29 por el objeto del amor (¿a quién tengo que tratar como compañero?), pregunta Jesús en el v. 36 por el sujeto del amor (¿quién ha obrado como compañero?). El doctor de la Ley piensa a partir de sí cuando pregunta: ¿dónde está el límite de mi deber? (v. 29). Jesús le dice: piensa a partir del que padece necesidad, colócate en su situación, reflexiona: ¿quién espera ayuda de mí? (v. 36). Entonces verás que no hay límites para el mandamiento del amor. Sin embargo, conviene ser prudente aquí ante la exégesis. Difícilmente el desplazamiento de la pregunta tiene un profundo sentido. Se trata simplemente de un defecto de simetría formal, que no tiene nada de extraño, tan pronto como uno recuerda el hecho filológico de que la palabra *rea'* expresa una relación recíproca como nuestra palabra «camarada»: cuando uno designa a alguien como su camarada, implica la obligación de comportarse con él con ca-

[468] Así E F F Bishop, *Jesus of Palestine*, Londres 1955, pag 172
[469] *Ibíd*
[470] *Ibíd*
[471] J Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gotinga 1962, pág 138
[472] Así también Bishop, pag 172

maraderia[473] Tanto para Jesus como para el doctor de la Ley se trata de lo mismo no de una definicion, sino de la extension del concepto *rea*, la diferencia esta solamente en que el doctor de la Ley pregunta teoricamente, mientras Jesús pregunta en conexion con el ejemplo práctico

V 37a 'Ο ποιήσας τὸ ἔλεος μετ'αὐτοῦ=«el que practico la misericordia con el» evita poner en su boca la palabra odiosa samaritano *(kuti)*

V 37b toma con insistencia el v 28

«Compañero», dice Jesús con esta parábola, debe ser para ti ciertamente, en primer lugar, el compatriota; pero no solamente él, sino todo aquel que necesita de tu ayuda. El ejemplo del despreciado mestizo debe mostrarte que ningún hombre está tan lejos de ti, que no debas estar preparado en todo tiempo a arriesgar tu vida por él, cuando esté en necesidad, porque es tu «prójimo».[474]

La falta de límites en el amor se expresa también en que, siguiendo el ejemplo de Jesús, se dirige a los pobres y despreciados (Lc 14, 12-14),[475] a los desamparados (Mc 9, 37) y a los pequeños (Mt 18, 10). Qué valor atribuye Jesús al amor a los afligidos y oprimidos resalta en la *descripción del anuncio de la sentencia en el juicio final* (Mt 25, 31-46).[476]

V 31 Δόξα=«gloria», ἄγγελοι αὐτοῦ=«sus ángeles», θρόνος δόξης αὐτοῦ (sin articulo=estado constructo)=«trono de su gloria» son los atributos del Hijo del Hombre (libro de Henoc, version etiopica) El trono mesiánico de gloria está sobre Sión (El cambio sorprendente de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου=«el Hijo del Hombre» —v 31— y ὁ βασιλεύς=«el rey» —vv. 34 40— se explica

[473] B GERHARDSSON *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* (Coniectanea Neotestamentica XVI) Lund-Copenhague 1958, pag 7, en referencia a J LINDBLOM y R GYLLENBERG

[474] Vid pag 245 N 450

[475] Esto se opone exactamente al proverbio citado por Filon (spec leg I, 12 § 242) «El rango de los invitados honra al anfitrion», es decir, invita en lo posible huespedes de calidad

[476] Toda la pericopa es un *mašal*=«revelacion apocaliptica» (como los *m^e šalim* [en etiope *mesal*] del Libro de Henoc en la version etiopica falsamente designados como «discursos metaforicos», cf pag 20 N 23), *mašal*=«comparación» es solamente la metafora de la separacion del rebaño, vv 32s

quiza porque la introduccion fue redactada por Mateo, pues ofrece un contacto estrecho con Mt 16, 27, y el sentarse el Hijo del Hombre sobre el trono de majestad se encuentra solamente en Mt 25, 31, 19, 28)

V 32 Συναχθήσονται=«se reunirán» συνάγειν es un termino tecnico del lenguaje de los pastores,[477] la pasiva transcribe la accion de Dios, que aquí sucede por medio de un ángel (cf Mc 13, 27, Mt 24, 31) La reunion del rebaño disperso es un distintivo del tiempo de la salvacion (cf Jn 10, 16, 11, 52) Πάντα τὰ ἔθνη=«todos los pueblos» de estas palabras (πάντα=«todos») se desprende claramente que en lo siguiente se describe el juicio de los pueblos de la tierra, y esto queda confirmado por la descripcion análoga de la situacion en b 'A Z 2a[478] 'Αφορίσει=«separo» es igualmente un termino tecnico del lenguaje de los pastores El Redentor es el pastor (cf pag 150) Ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τα πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐριφων=«como el pastor separa las ovejas de los cabritos» el pastor de Palestina no separa ovejas y cabritos (es decir, hembras y machos), sino ovejas y cabras En Palestina lo normal son rebaños mixtos, ovejas y cabras pacen juntas durante el dia, a la noche separa el pastor las ovejas de las cabras,[479] porque las cabras tienen que estar durante la noche más calientes, pues el frio les daña, mientras que a las ovejas durante la noche les va mejor aire fresco[480]

V 33 'Eκ δεξιῶν=«a la derecha» las ovejas son los animales más valiosos,[481] además su color blanco (a diferencia del negro de las cabras) las hace simbolo de los justos La separacion es la señal para comenzar el juicio final Todo lo que sigue a partir del v 34 describe el anuncio de la sentencia

V 34 La preexistencia del reino expresa la seguridad de la promesa

V 35s Sobre las obras de misericordia en el Nuevo Testamento, cf ZNW, 35 (1936), pags 77s, sin pretender agotar todas, se enumeran como ejemplo seis obras de misericordia Sobre la tercera obra de misericordia συνάγειν=«acoger con hospitalidad» es la version griega es una traduccion del arameo *k^e^nas,* que significa a) reunir, b) acoger con hospitalidad[482] Sobre la quinta

477 J JEREMIAS *Jesu Verheissung fur die Volker*² Stuttgart 1959 pág 55

478 BILL IV págs 1203s

479 El presente ἀφορίζει=«separa» (v 32b) muestra que se trata de un proceso habitual

480 G DALMAN *Arbeit und Sitte* VI Gutersloh 1939 pag 276

481 *Ibid*, pags 99 217

482 C C TORREY, *The Four Gospels* Londres s a =1933 pág 296

obra de misericordia los enfermos son gente pobre, sin cuidados, por los que nadie se preocupa La obra de misericordia de la visita a los encarcelados, mencionada en ultimo lugar (6), no se encuentra en la enumeracion judia de las obras de misericordia

V 37-39 es (como 7, 22) una objecion contra el juicio que acaba de ser pronunciado, es incomprensible para ellos, no saben cuando deberian haber mostrado al rey el amor

El v 40 les proporciona la explicacion No se trata de hechos de amor que hayan mostrado personalmente a Jesus,[483] sino a sus hermanos y con ello a el mismo Cf Midr Tann sobre Dt 15, 9 donde Dios dice a Israel «Hijos mios, si habéis dado de comer a los pobres, os lo tengo en cuenta como si me hubieseis dado de comer a Mi», en Mt 25, 31ss Jesus esta colocado en lugar de Dios Ἑνὶ (=τινι)[484] τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχιστων=«a uno cualquiera (no a uno solo) de mis hermanos más pequeños» La comparacion con el v 45 muestra que en este pasaje con ἀδελφοι=«hermanos» no se quiere significar los discipulos, sino todos los oprimidos y todos los que se encuentran necesitados Τούτων, que despierta la impresion contraria (vv 40 45), es un demostrativo que sobra[485] Además, una limitacion de los ἀδελφοι a los discipulos teniendo en cuenta el v 32 (παντα τὰ ἔθνη=«todos los pueblos») presupondria una mision universal hasta los pueblos más apartados, lo cual no corresponde con las ideas de Jesus[486] sobre la cristianizacion de la palabra ἀδελφός, que se manifiesta muy pronto y que se encuentra en efecto en Mateo, cf pág 135, N 380

V 41 Τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον=«el fuego eterno»=la gehenna en el valle de Hinnon, al pie de la colina del templo

V 44 es (como 37-39) una objecion contra la sentencia No han visto nunca al rey en la necesidad, de modo que hubiesen sido invitados a ayudar

V 45 Ἑνι τούτων=«uno de estos», cf lo dicho sobre el v 40 Su culpa no consiste en grandes pecados, sino en la negligencia en hacer el bien (cf Lc 16, 19-31)

Por lo que respecta a la cuestion de la *autenticidad*, llaman la atencion algunos rasgos posteriores

1 La representacion de Cristo como juez (v 32) no pertenece al estrato más antiguo de la tradicion (segun éste, Cristo es

[483] E Klostermann *Das Matthausevangelium*², Tubinga 1927, pág 207
[484] Vid pag 242 N 435
[485] Sobre este semitismo cf pag 50 N 61
[486] Cf pag 80 y N 163

testigo en el juicio final, cf Mt 10, 32s, Mc 8, 38, Lc 9, 26, 12, 8s) ¿Pero se describe realmente a Cristo como un juez? No se describe un proceso, sino solamente el anuncio de la sentencia, y, según el v 34 (οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου=«los benditos de mi padre»), Cristo anuncia la sentencia del Padre [487]

2 Jesus no es designado nunca más como βασιλευς=«rey» en los evangelios sinopticos (vv 34 40), sin embargo, cf Mc 15, 2 par, Jn 18, 37, además conviene notar que la conciencia de Mesias incluye la dignidad de rey Probablemente las dos menciones de ὁ βασιλεύς=«el rey» son para no judios una aclaracion sobre la dignidad del Mesias, anterior a Mateo, cf Hech 17, 7

3 Διάβολος=«diablo» pertenece a un estrato de la tradicion más tardio que σατανᾶς=«satanás» [488] Sin embargo, todas estas observaciones no atañen a la substancia de Mt 25, 31-46, sino solo muestran retoques redaccionales de la materia por la tradicion, sobre los cuales también dan una indicacion algunos modismos peculiares de Mateo (τότε=«entonces», vv 31 34 37 44s, ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ=«sobre el trono de su gloria», v 31, τοῦ πατρός μου=«de mi padre», vv 34, etc) [489]

4 El contenido es afectado por la referencia a los textos paralelos egipciacos [490] y rabinicos,[491] que hablan igualmente de que las obras de misericordia dan la medida en el juicio ¡Pero qué diferencia! Tanto en el Libro de los Muertos, de Egipto, como en el Midráš, el difunto, seguro de si mismo, se gloria de sus obras («he dado contento a Dios por medio de lo que El ama he dado pan a los hambrientos, agua a los sedientos, vestido a los desnudos », se dice en el Libro de los Muertos, de Egipto) [492] Muy distinta es la pregunta asombrada de los justos en los vv 37-39 de nuestro texto, que no son conscientes de mérito alguno y menos de la idea de que el Mesias, oculto y desconocido, sale al encuentro del hombre en los pobres y miserables Pero precisamente este rasgo de que Jesús se equipara a Si mismo con los más pequeños queda demostrado por palabras como Mc 9, 37 41 [493]

[487] Cf MANSON *Sayings* pag 250

[488] Vid pag 100 N 247

[489] Mas ampliamente en J A T ROBINSON *The «Parable» of the Sheep and the Goats* en «NTS» 2 (1955/56) pags 225 237 aqui, pags 228 232

[490] E KLOSTERMANN, *Das Matthausevangelium*[2] Tubinga 1927, págs 205s siguiendo a H GRESSMANN *Altorientalische Texte und Bilder*, I[2] Berlin 1926, pag 188

[491] Midr Sal 118 § 17 (BILL, IV pag 1212)

[492] Vid supra N 490

[493] Mc 9, 41 ἐν ὀνόματί μου=por mi causa, las palabras siguientes ὅτι

como una tradicion antigua y como especifico de la predicacion de Jesús Nuestra pericopa —no importa si todos los detalles son auténticos— contiene de hecho «features of such startling originality that it is difficult to credit them to anyone but the Master Himself»[494] («rasgos de una originalidad tan destacada que es difícil atribuírselos a otro que al Maestro mismo»)

Se trata en Mt 25, 31-46 de una pregunta totalmente concreta, a saber. ¿según qué medida serán juzgados los paganos? (v. 32). Jesús había distinguido con persistente claridad entre la justificación actual y la escatológica. En la actualidad proporciona El[495] a los pecadores arrepentidos, a los descarriados y desesperados, a los «mendigos de Dios» (Mt 5, 3), el perdón de Dios, la remisión de la gran deuda. En el juicio final, por otra parte, promete la absolución divina a los discípulos que se hayan acreditado en el valor de confesarle (Mt 10, 32s par.) y en la obediencia (Mt 7, 21.22s par.), en el amor dispuesto a perdonar (Mt 6, 14) y misericordioso (Mt 5, 7)[496] y en la perseverancia hasta el final (Mc 13, 13 par.); en el juicio final Dios pregunta por la fe vivida. También esta declaración de justicia de la fe vivida sigue siendo pura, libre gracia de Dios, no tiene nada que ver con el mérito; pues la culpa es demasiado grande. En conexión con algunas palabras como Mt 10, 32s, en las que Jesús dice que intercederá en el juicio final por aquellos de sus discípulos que le hayan confesado en vida, pudo haber sido interrogado: ¿Pero

Χριστοῦ (sin articulo, por consiguiente) ἐστε «porque sois de Cristo» son una explicacion del semitismo ἐν ὀνόματί μου para gentes de habla griega Originalmente el que recibia un vaso de agua fria era «uno de los pequeñue los» como lo muestra tanto el lugar paralelo Mt 10, 42 como tambien Mc 9 42 (relacion por la palabra-guia), igual que en Mt 25 40 45 donde igualmente (como en Mc 9 37 y Mt 10 42) esta el demostrativo superfluo τουτων (cf pag 50, N 61)

[494] MANSON, *Sayings*, pág 249

[495] ¡Jesus es el mediador del perdon! También por ejemplo, en Mc 2 5 Dios sigue siendo el que perdona Pues Jesus dice (con circunlocucion del nombre de Dios por la pasiva) «Hijo mio Dios te perdona tus pecados »

[496] Ἐλεηθήσονται = «les será hecha misericordia» El futuro es escatológico, la pasiva transcribe el nombre de Dios «Dios sera misericordioso para ellos (en el juicio final) »

según qué medida serán juzgados los paganos, a los cuales tú no has encontrado? ¿Están perdidos, como pensaba la opinión dominante de los contemporáneos? La respuesta de Jesús suena así: también he encontrado a los paganos, como Mesías oculto, en mis hermanos; pues los que padecen necesidad son mis hermanos;[497] quien les muestra amor, me lo muestra a Mí, el Salvador de los pobres. Por eso los paganos serán interrogados en el juicio final sobre el amor activo que me han mostrado en la figura de los oprimidos y recibirán el don de la gracia de la participación en el Reino, si han cumplido el mandamiento del amor, la Ley del Mesías (Sant 2, 8).[498] En ellos tiene lugar, por consiguiente, una justificación a partir del amor; también por ellos, sin embargo, se ha pagado el rescate (Mc 10, 45: ἀντὶ πολλῶν=«por muchos», cf. pág. 266, N. 560).[499]

El misterio más profundo de este amor que caracteriza al verdadero discípulo es que puede perdonar. Transmite el perdón de Dios experimentado, cuya magnitud sobrepasa todo concepto. De ello habla la parábola *del siervo despiadado* (Mt 18, 23-35).

Sobre el contexto, cf pág 120.

V. 23: Tenemos aquí una parábola con comienzo en dativo («así sucede con [la venida de] el reino de Dios»);[500] de nuevo se compara la llegada del reino de Dios con un arreglo de cuentas.[501] Βασιλεῖ=«rey», cf. pág 36, N. 17. Μετὰ τῶν δούλων

[497] Vid supra sobre el v 40

[498] Cf b B B 10b (Bar) «Rabban Johanan ben Zakkai (un contemporáneo de los apóstoles) les dijo como el sacrificio por los pecados sirve de expiación a Israel, así la caridad *(ç^{e}daqa)* sirve para los gentiles »

[499] Es impresionante ver como corresponde hasta en los detalles la doctrina de la justificación en san Pablo con la de Jesus También Pablo distingue entre la justificacion del pecador por la fe sola (Rm 3, 28, cf pag 50, N 60) otorgada en el bautismo (1 Cor 6, 11, Rm 6, 7) y la justificacion en el juicio final por la fe que se traduce por el amor (Gal 5, 6) Y tambien Pablo sabe de una justificación de los gentiles en el juicio final, si han cumplido la νόμος ἄγραφος =«ley no escrita» (Rm 2, 12-16)

[500] Vid pags 125s

[501] Cf pag 168, N 117 Tomado estrictamente, la remision de gracia en el v 27 corresponde a la actual prehistoria del Reino y la sentencia en el v 34 al juicio final

αὐτοῦ=«con sus siervos»: «Siervos del rey» se llama en la Biblia y en Oriente a los altos funcionarios.[502]

V. 24: «Se le presentó uno (εἷς=ḥad=τὶς),[503] que le debía 10 000 talentos», por tanto 100 millones de denarios.[504] La suma gigantesca muestra que el «siervo» debe de ser un sátrapa que adeuda el impuesto de su provincia (cf. más abajo, sobre el v. 31); sabemos que, por ejemplo, en el Egipto de Ptolomeo los funcionarios de hacienda eran personalmente responsables de los ingresos totales de su territorio.[505] Ciertamente la deuda sobrepasa todavía con mucho el estado real de las cosas;[506] se explica solamente porque tanto μύρια=«diez mil» como τάλαντα=«talentos» son cantidades extremas (10.000 es la mayor cifra con la que se cuenta;[507] el talento es la mayor unidad de dinero en todo el ámbito del Oriente Próximo): la deuda, que sobrepasa en su magnitud toda idea, debe marcar con fuerza al oyente el contraste con la pequeña deuda de 100 denarios (v. 28). La interpretación se inserta, pues, en la parábola: tras el rey aparece Dios; tras el deudor, el hombre que podría oír el mensaje del perdón. Προσηνέχθη =«es traído»: la pasiva indica que el deudor es conducido desde la prisión.[508]

V. 25: Ἐκέλευσεν .. πραθῆναι=«mandó . fuese vendido»: en primer lugar se trata de la tierra y de los bienes muebles. Αὐτὸν ... καὶ τὴν γυναῖκα=«él y la mujer»: el derecho judío permitía la venta de un israelita sólo en el caso de robo, cuando el ladrón no podía restituir lo robado; la venta de la mujer estaba totalmente prohibida en el mundo judío.[509] El Señor y sus «siervos» se supone que son, por tanto, paganos. Καὶ τὰ τέκνα =«y los hijos»: una parábola rabínica describe cómo un rey manda vender los hijos e hijas de su deudor; «entonces se sabía

[502] J WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei*, Berlín 1904, pág 95

[503] Vid pág 242

[504] El valor del talento ha variado Hemos tomado como base el cálculo de JOSEFO 1 talento=10 000 denarios (cf *Ant* , 17 § 323 con § 190)

[505] R SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Friburgo 1946, págs 39ss, ofrece un análisis muy bueno de la situación jurídica que se presupone en Mt 18, 23-35 Demuestra que no se encuentran situaciones analogas en Palestina, pero sí en los países de Levante, especialmente Egipto, pero en seguida supone (y éste es el punto débil del libro) que éstas han de presuponerse también para Palestina

[506] Una cifra de comparación vid pág 35.

[507] Lc 12, 1, 1 Cor 4, 15; 14, 19

[508] Tanto προσηνέχθη como el v. 1 προσήχθη (B D) designan la comparecencia forzada (cf BAUER, *Worterbuch*, col 1427 1410). Cf también v. 27; «lo dejó libre »

[509] Soṭa 3, 8, Tos Sota 2, 9 (BILL , I, pág 798)

que no poseía nada más»,[510] es decir los hijos son lo último que puede ser vendido de un hombre ¿Tiene sentido la venta de la familia? Puesto que el precio de un esclavo venía a alcanzar por término medio de 500 a 2 000 denarios,[511] el producto de la venta de la familia no guarda relación con la gigantesca suma de 100 millones de denarios El mandato del rey en el v 25 hay que entenderlo, en primer término, como una expresión de su ira

V 26 Πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων =«prosternandose, pues, el siervo, suplicabale diciendo» el prosternarse, con el que quiere expresar que esta entregado totalmente a la gracia de su señor, es la forma más suplicante de peticion que hay Ἀποδώσω=«devolvere» promete devolver el dinero administrando bien

V 27 Τὸ δάνειον=«el préstamo», que aquí no encaja Las traducciones siriacas (sy^sin cur pal pes) traducen τὸ δάνειον con *hwbt'*=«la deuda», esta palabra podría estar en el origen arameo y la traduccion con τὸ δάνειον podría ser una infundada limitacion de la significacion «La bondad del señor sobrepasa la peticion del siervo »[512]

V 28 Εὗρεν=«encontro», es decir, en la calle Ἕνα (=τινά)[513] τῶν συνδούλων αὐτοῦ=«a uno de sus consiervos» uno de sus funcionarios subordinados (cf lo dicho sobre el v 31) Ἑκατὸν δηνάρια=«cien denarios», a saber, «solamente»[514] (semitismo) Ἔπνιγεν=«lo ahogaba», cf B B 10,8 «Cuando alguien ahoga a otro (que le debe dinero) en la calle » Ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις =«da lo que debes» εἴ τι=«si algo», naturalmente no dubitativo («en el caso de que»), sino=*ma d*^e=«lo que» El sentido de este *manus iniectio* es que al deudor se le debía hacer imposible todo intento de escaparse[515] En el caso de que él no pague en el acto, debe ser metido en prision o se obtiene contra el un mandato de arresto (cf Mt 5, 25s)

V 29 Es un pequeño funcionario, que tiene dificultades en aportar la pequeña suma Su peticion de demorar el pago coincide (hasta + πάντα, v 26) literalmente con la propia peticion

[510] Siphre Dt 26 sobre 3, 23 (P FIEBIG, *Rabbinische Gleichnisse,* Leipzig 1929 pag 10, BILL I pag 798)

[511] b Qid 18a (Bar) 500 1000 denarios, B Q 4 5 da como precio sumo 10 000 denarios, JOSEFO *Ant* , 2 33 da como precio de venta de Jose (Gn 37, 28) 20 minas=2 000 denarios Cf J JEREMIAS *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gotinga 1962, pag 383

[512] M DOERNE, *Er kommt auch noch heute*⁴, Berlin 1955 pag 149

[513] Vid pag 242

[514] Cf pag 50 N 60

[515] JÜLICHER II pag 307

del alto funcionario, existe, sin embargo, la diferencia de que el v 26 era una promesa irrealizable, mientras que la promesa del v 29 se puede cumplir

V 30 Εἰς φυλακην=«a la carcel» la venta del deudor (asi en el v 25) no se plantea en este caso, porque solo estaba permitida (al menos segun el derecho judio,[516] que ciertamente era valido también en otras partes) cuando la deuda sobrepasaba el precio obtenido por la venta del deudor, con la pequeña suma de cien denarios no era este el caso Por eso en tal coyuntura en los paises de Oriente se empleaba[517] la prision por deudas, que tiene como fin que el deudor pague la deuda con su trabajo o que sea redimido por sus parientes En el derecho judio era desconocida la prision por deudas (cf pág 220)

V 31 Οἱ συνδουλοι=«los compañeros» la expresion aparece en los LXX solo en 2 Esd 4, 7 9 17 23, 5, 3 6, 6, 6 13, ya designa alli altos funcionarios, entre ellos los gobernadores de Siria y Palestina Se confirma con esto, una vez mas, que, al hablar de «siervos», no se debe pensar en esclavos corrientes Ἐλυπήθησαν como en los LXX, Neh 5, 6, Jon 4, 4 9 «Estaban indignados»[518] Διεσαφησαν es la expresion corriente para designar el informe de un subordinado a sus superiores «contaron»

V 32 Sobre el presente historico (λέγει=«dice»), cf página 242, N 431

V 34 Τοῖς βασανισταῖς=«a los verdugos» el castigo de la tortura no existia en Israel Se ve una vez mas (cf sobre vv 25 30) que se describen condiciones de vida no palestinenses, a menos que se piense en Herodes el Grande, que empleo abundantemente la tortura, sin preocuparse del derecho judio ¿Pero se le puede atribuir la magnanimidad del v 27? La tortura se utilizaba regularmente en Oriente contra los gobernadores infieles o negligentes en entregar los impuestos, para descubrir donde habian ocultado el dinero o para arrancar por amenazas la suma a sus parientes o amigos[519] El empleo de procedimientos judiciales no judios y considerados por los judios como inhumanos (cf pags 219s sobre Mt 5, 25) debia mostrar con especial insistencia lo terrible del castigo Ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλομενον=«hasta que devolviese toda la deuda», teniendo en cuenta la magnitud de esta,

[516] Mek Ex 22 2 cf Bill IV pag 700s

[517] R Sucranyes de Franch (cf pag 255 N 505) pags 113ss § 18 La prision por deudas

[518] Manson *Sayings* pag 214

[519] J Wellhausen *Das Evangelium Mathaei* Berlin 1904 pag 95 Sobre el «gran mandamiento» de liberar cautivos cf Bill IV pags 568 572s

es lo mismo que decir que el castigo no tendrá fin, la interpretación está, por tanto, incluida en la parábola (cf sobre el v 24)

V 35 «Así hará con vosotros mi Padre celestial, si no os perdonais los unos a los otros[520] ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν »=«de todo corazon» El perdon «de todo corazon» esta en oposicion con un perdón solo de palabra (cf Mt 15, 8=Is 29, 13) Todo depende de la autenticidad del perdon

Tenemos aquí una parábola del juicio final, que a la vez es una amonestación y una advertencia: Dios —por el evangelio, por el perdón que te ha concedido— te ha hecho partícipe de una remisión de gracia, que sobrepasa todo concepto.[521] ¿No deberías perdonar a tu hermano[522] una deuda que es una bagatela? El don de Dios obliga. ¡Ay de ti, si exiges tus derechos, si eres duro de corazón y no otorgas a otros el perdón que has experimentado! Todo está en juego, pues Dios revocará el perdón de las deudas y te hará experimentar todo lo terrible de su juicio. Jesús toma, como también en otras partes,[523] la doctrina judía de las dos medidas,[524] pero la transforma totalmente (no es ninguna casualidad que no haya en la literatura judía nada paralelo a nuestra parábola). Los apocalipsis judíos enseñaban que, mientras Dios tiene dos medidas para el gobierno del mundo: misericordia y justicia, en el juicio final sólo valdrá la medida de la justicia: «El Altísimo aparece sobre el trono de juez. Entonces viene el final, y la misericordia desaparece; la compasión está lejana y la longanimidad se desvanece.»[525] Jesús, por el

[520] Vid supra pags 134s

[521] E LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*[4], Gotinga 1966, pag 177, afirma por cierto «La idea de la concesion del perdon a los discipulos por Jesus es fe de la comunidad primitiva, pero no se puede presuponer en Jesus» Se llega a tales juicios falsos si se mantiene en la concordancia (sub voce ἀφιέναι) y no se tiene en cuenta que Jesus, de modo distinto que Pablo, preferentemente no utiliza el vocabulario teologico, sino que en su lugar, se sirve de imagenes, parabolas y acciones parabólicas, en una palabra, utiliza el lenguaje simbolico

[522] Vid supra pags 134s

[523] Mt 7, 1s par Lc 6 37s, Mt 6, 14s, Sant 2, 12s, cf Mt 5, 7, 25, 31ss

[524] Cf sobre la doctrina de las dos medidas K BORNHAUSER, *Die Bergpredigt*, Gutersloh 1923, pags 161ss, BILL, IV, pag 1247 Indice sub voce Mass

[525] 4 Esd 7, 33, cf Libro de Henoc (version etiopica) 38, 6 «A partir de entonces (cuando los pecadores sean castigados), nadie (podrá) pedir gracia

contrario, enseña que la medida de la misericordia tendrá validez también en el juicio final. La cuestión decisiva es: ¿Cuándo emplea Dios en el juicio final la medida de la misericordia? ¿Cuándo la medida de la justicia? Jesús responde: Donde el perdón de Dios efectúa una disposición a perdonar, allí absuelve la misericordia de Dios; pero al que abusa del don de Dios [526] le alcanza toda la severidad de la justicia, como si nunca hubiera recibido el perdón (Mt 6, 14s).

Todavía resalta fuertemente en las imágenes de Jesús un segundo distintivo de los discípulos; es su seguridad en las manos de Dios. Tienen, dice la imagen *del esclavo y del hijo* (Jn 8, 35), para siempre [527] el derecho de ciudadanía de hijos de Dios, pertenecen ya ahora a la *familia Dei* (Mc 3, 31.35; Ev.To. 99). Ya no se parecen más a los subordinados, sino a los hijos de un rey (Mt 17, 24s). Son puros como el que tomó un baño (Jn 13, 10). Con su padre están totalmente seguros como lo ha inculcado Jesús en las imágenes incomparables *de los pájaros bajo el cielo* (Mt 6, 26; Lc 12, 24) y *de las flores en el campo* (Mt 6, 28-30; Lc 12, 27s). La grandeza total de la seguridad, de la que hablan estas imágenes, se empieza a medir cuando se tiene presente su contexto. Jesús prohíbe la μεριμνᾶν. El vocablo significa: 1. preocuparse, 2. esforzarse con exceso.

El cambio de μεριμνᾶν por ζητεῖν [528] y ἐπιζητεῖν [529] («ir en busca, buscar») y Mt 6, 27 par. Lc 12, 25 muestran que en Mt 6, 25-34 par. sólo viene en consideración la segunda significación, y que la significación «preocuparse, tener preocupaciones» no tiene sentido, lo muestran, ante

ante el Señor de los espíritus»; 50, 5: «A partir de entonces (expirado el último plazo de penitencia), no voy a compadecerme (más), dice el Señor de los espíritus»; 60, 5: «Hasta hoy duraba el día de su misericordia y era misericordioso y paciente frente a los habitantes de la tierra firme. Pero, cuando llega el día del poder, del castigo y del juicio...»; además 4 Esd 7, 74.105; Sib. 5, 353.510; sir. Bar. 48, 27.29; 85, 8-15.

[526] S.H. Hooke, *The Kingdom of God*, Londres 1949, pág. 115.

[527] Εἰς τὸν αἰῶνα vid. pág. 106.

[528] Lc 12, 29 (comparado con par. Mt 6, 31); Lc 12, 31; Mt 6, 33.

[529] Mt 6, 32; Lc 12, 30.

todo, ambas imágenes claramente, ya que no hablan de preocupaciones, sino de esfuerzo.[530] Jesús prohíbe, por consiguiente, a los discípulos esforzarse demasiado por el alimento y el vestido. ¡Una prohibición del trabajo! ¿Cómo es posible esto? Las palabras que prohíben a los discípulos el trabajo tienen un paralelo objetivo en Mc 6, 8; son, por tanto, palabras de envío a la misión. El campo de trabajo es infinitamente grande y el tiempo apremia, porque la hora de la tentación está a la puerta. Su misión exige a los discípulos enteramente. Por eso nada les debe detener, ni siquiera el saludo en el camino (Lc 10, 4b); [531] menos, pues, el trabajo por la alimentación y el vestido. Dios les dará lo que necesitan. Lo que Jesús prohíbe a sus mensajeros es, por tanto, no el trabajo, sino la doble ocupación. Pero luego puede ocurrir que no posean nada para comer ni para vestirse y tengan que pasar hambre y frío. A estas preocupaciones dan contestación las dos imágenes de los pájaros y de las flores, en las que se entremezcla algo del humor de Jesús.

¿Visteis, hombres de poca fe, que el señor cuervo [532] enganchase el arado, sembrase, segase, trillase y luego llevase al granero el carro de la cosecha? ¡Y, sin embargo, Dios le da abundantemente lo que necesita! ¿Visteis, hombres de poca fe, que la señora anémona [533] girase la rueca o estuviese sentada en el telar? [534] ¡Y, sin embargo, la púrpura real palidece ante la majestad de su vestido! Vosotros

[530] BORNHAUSER (*o c* [cf pag 258, N 524], pags 150ss) vio lo exacto Le sigue A SCHLATTER, *Der Evangelist Matthaus*, Stuttgart 1929, pags 225ss

[531] El oriental tiene mucho tiempo, la prisa le es odiosa Con el saludo se unen en el largas conversaciones 2 Re 4, 29 describe la prisa mas extrema con la indicacion contraria a toda costumbre y cortesia «si alguien te encuentra, no lo saludes y si alguien te saluda, no contestes» Concretamente la prohibición de Jesus tiene en consideración la pérdida de tiempo al unirse a una caravana como protección contra los ladrones (E F F BISHOP, *Jesus of Palestine*, Londres 1955 pag 170)

[532] En arameo los pajaros son masculinos las anémonas femeninas El cuervo, que solamente lo nombra Lc 12, 24 es una animal impuro (Lv 11, 15, Dt 14 14), sin embargo Dios cuida «de los cuervos jovenes que claman a El» (Sal 147, 9, Job 38 41)

[533] Vid nota precedente

[534] Mt 6, 28 se apoya probablemente en un juego de palabras arameo ου κοπιῶσιν (*'ªmal*) οὐδὲ νήθουσιν (*'ªzal*), cf MANSON, *Sayings*, pag 112

sois, sin embargo, hijos de Dios (Mt 6, 32; Lc 12, 30). El Padre sabe lo que necesitáis. No os dejará pasar hambre.

Tienen un padre que cuida de ellos y tienen un Señor que los llama por su nombre como un pastor a sus ovejas (Jn 10, 3)[535] y que intercede por ellos. La gran crisis está a la puerta, comienza con la pasión de Jesús. El poder de las tinieblas se desplegará en el último carácter terrible de la tentación, ante la cual sólo hay una salida: huid, para salvar vuestras almas (Mc 13, 14ss). Tampoco los discípulos de Jesús quedarán libres. Satán, el acusador y el corruptor del pueblo de Dios, ha pedido de Dios el permiso de cribarlos en la tormenta de la tribulación, como se separa con el garbillo *la paja del grano* (Lc 22, 31s).[536] Y Dios ha dicho sí: lo quiere así. Pero Jesús ha rogado por Pedro, para que mantenga su fe y reconforte[537] a sus hermanos en el inminente tiempo escatológico de prueba. Pedro es el jefe. Mientras Jesús intercede por él, intercede por todos. Su intercesión les hará pasar a través de las pruebas, pues Cristo es más fuerte que Satán.

El don de Dios y la llamada de Jesús incitan al trabajo; éste es el tercer rasgo distintivo de los discípulos. Jesús ha empleado gustosamente la imagen de una profesión para representar su propia tarea de Salvador[538] y ha hecho lo mismo para la tarea de sus discípulos. Futuro *pescador de hombres* llama Jesús al pescador Pedro en la imagen de la vocación (Mc 1, 17). Si un escriba se hace discípulo del reino de Dios, se parece a un *padre de familia* que saca de sus reservas (θησαυρός) lo viejo y lo nuevo, lo aprendido anteriormente y los nuevos conocimientos

[535] G. DALMAN, *Arbeit und Sitte*, VI, Gutersloh 1939 pags 250s trae numerosos ejemplos de la moderna Palestina Los nombres se eligen segun la figura, color y propiedades (por ejemplo «oreja gris»), y precisamente se conservan siempre los nombres que recibio el corderito o cabrito, nombres que por consiguiente conoce el animal desde pequeño El nombre no solo es un medio para llamar sino a la vez expresion de la relacion de propiedad Al conducir el rebaño el pastor de Palestia utiliza gritos de reclamo, de arreo y de parada

[536] La separacion del grano y de la paja=el juicio (Mt 3, 12, cf pág 271)

[537] Ἐπιστρέψας (aqui=*tub, hªphak*)=«de nuevo», vid supra pag 231, N 373

[538] Cf pags 150s

(Mt 13, 52). Grande es la mies; pequeño, el número de *trabajadores* (Mt 9, 37; Ev.To. 73).[539] Los discípulos son enviados a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 10, 6), sin embargo, como *pastores*, así lo entiende al menos Mt 18, 12-14. Como *administrador* puesto por Jesús mismo, recibe Pedro las llaves del reino de Dios (Mt 16, 19). El mismo y sus compañeros, anunciando el evangelio, tienen plenos poderes para atar y desatar, es decir, plenos poderes para proclamar el perdón, y, allí donde se rechace el mensaje, fulminar el juicio; tienen, por tanto, como mensajeros de Jesús, plenos poderes *judiciales* (Mt 18, 18; 16, 19).[540]

La responsabilidad es gigantesca. El tiempo apremia. Se trata de la paz o de la maldición, de la salvación o de la perdición de innumerables hombres (Mt 10, 12-15; Lc 10, 5s.10-12) La tarea grande y peligrosa exige, junto a la entrega total (cf. págs. 235ss), sinceridad y prudencia dada por Dios. Esto dice Jesús en dos imágenes de contenido parecido: «Sed sagaces (φρόνιμοι, cf. pág. 58, N. 83) como las *serpientes* y sin doblez como las *palomas*» (Mt 10, 16; Ev.To. 39b). Y: «Tened *sal* (=prudencia) en vosotros y mantened la paz entre vosotros» (Mc 9, 50b).[541] A la prudencia pertenece la lucidez espiritual, que reco-

[539] Vid pág 148 Cf P Ab 2, 15 «Rabbi Tarphon (hacia el año 100) decía

El dia es corto
Y el trabajo es mucho
Y los trabajadores son perezosos
Y el jornal es grande
Y el amo da prisa »

[540] Es el merito de A Schlatter, *Der Evangelist Matthaus*, Stuttgart 1929, págs 511s, haber reconocido que con «atar y desatar» no se ha querido decir ni los plenos poderes dogmaticos ni los disciplinares (como pudiera parecer a la vista del uso del lenguaje rabínico), sino los plenos poderes judiciales de absolver o condenar La mejor ilustración es Mt 10, 12-15 los discípulos de Jesus traen la paz y decretan el juicio

[541] Con la sal se quiere significar la sensatez, esto se deduce (como ha visto W Nauck, *Salt as a Metaphor*, en «Studia Theologica», 6 [1952], págs 165-178) de la comparacion con el tratado extracanónico Derek 'eres zuṭa 1 (A Tawrogi, *Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta*, Königsberg 1885, pág 1) Allí se dice ya en las primeras palabras «Las maneras del doctor son modesto, humilde diligente, salado (*m^e mullah*), soporta la injusticia, amado de todos los hombres » Cf también supra pags 205s no salado=necio

mienda el «ágrafon» muy citado: «¡Sed *cambistas* acreditados!»[542] Del mismo modo que el cambista experimentado reconoce a la primera mirada la moneda falsa, así los discípulos de Jesús no se deben dejar fascinar por falsos profetas, a los que aclama la muchedumbre.[543]

¿Estarán a la altura de su tarea? Los discípulos no deben preocuparse por eso —ésta es la voluntad de Jesús— ni frente a las resistencias que aparecen, ni a la vista de su propia impotencia. La imagen de la *ciudad en el monte* (Mt 5, 14b) dice así en el papiro Oxirinco 1, proverbio 7 (=Ev.To. 32): «Dijo Jesús: Una ciudad que está construida y fundamentada sólidamente sobre la cumbre de una alta montaña no puede ni caer ni quedar oculta.» Las palabras quieren confortar a los discípulos de Jesús y preservarlos del desaliento. Son ciudadanos de esta ciudad escatológica de Dios, construida en alto (Is 2, 2-4; Miq 4, 1-3),[544] a la que ningún ataque del enemigo, ni tampoco todo el poder del infierno (Mt 16, 18),[545] puede conmover, y cuya luz irradia en la noche sin que necesite esfuerzo humano. Si tienen el evangelio, poseen todo lo que necesitan para su servicio. Si tienen fe, aunque fuere tan pequeña como un *grano de mostaza*, la más pequeña de las semillas,[546] nada les será imposible (Mt 17, 20; Lc 17, 6).

Ciertamente tienen que saber esto: el odio que atañe a Jesús no les será ahorrado a ellos. Jesús experimentó que el *profeta* nada vale en su tierra (Mc 6, 4; Mt 13, 57; Lc 4, 24; Jn 4, 44; Ev.To. 31a), porque el evangelio provoca el escándalo.[547] El *discípulo* no puede esperar una

[542] *Hom. Clem.* 2, 51; 3, 50; 18, 20; *Apelles ap. Epiphanium, Haer.* 44, 2, etc.

[543] J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*³, Gütersloh 1963, págs. 95-98.

[544] G. v. RAD, *Die Stadt auf dem Berge*, en: «Evangelische Theologie», 8 (1948/49), págs. 439-447.

[545] Cf. «ThWBNT», VI, págs. 926s. [546] Vid. pág. 181.

[547] Ἐσκανδαλίζοντο=«estaban escandalizados», Mc 6, 3, expresa el escándalo por el evangelio, como lo confirma Lc 4, 16-30: allí hay que entender ἐμαρτύρουν αὐτῷ=«le daban testimonio» (4, 22) como dat. incomm. («contra él») y ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος=«se admiraban de las palabras de la gracia» (4, 22) hay que entenderlo, con K. BORNHÄUSER, *Das Wirken des Christus*, Gütersloh 1921, pág. 59, como que los nazarenos se extrañan, porque Jesús en la lectura de Is 61, 1-2 se limita a las palabras de gracia y corta en mitad de la frase inmediatamente antes de las palabras sobre

suerte mejor que el *maestro*, ni el *esclavo* mejor que el *señor* (Mt 10, 24s; Lc 6, 40; Jn 15, 20). En su tarea peligra la vida: indefensos como ovejas, los envía Jesús entre los *lobos* (Mt 10, 16; Lc 10, 3). Al menos algunos de los discípulos tendrán que vaciar, junto con Jesús, el *cáliz del dolor* [548] (Mc 10, 38s, cf. 9, 1). Pues ser discípulo de Jesús lleva consigo, como dice con gran nitidez una palabra de intimidación, el estar dispuesto a la entrega de la vida [549] y a *tomar la cruz* (Mc 8, 34 par.).

En la expresión «llevar su cruz», «ser portador de la cruz», pensamos la mayor parte de las veces en soportar pacientemente lo que Dios nos envía; pero esta significación no está justificada para αἴρειν τὸν σταυρόν. Tampoco la significación de estar dispuesto al martirio se aviene con el contexto. Más bien la expresión tiene a la vista un proceso del todo concreto, a saber, el momento en que el condenado a muerte de cruz carga sobre los hombros el travesaño *(patibulum)*, para emprender una marcha terrible a través de la muchedumbre, que grita y ruge y que lo recibe con insultos y maldiciones. La amargura de esta marcha reside en el sentimiento de ser arrojado, sin piedad, de la sociedad y de ser entregado indefenso al insulto y al menosprecio. Todo el que me sigue, dice Jesús, tiene que atreverse a una vida que es tan difícil como el camino de

el día de la venganza (Is 61, 2) (G Bornkamm me indica que Jesús también omite el anuncio de la venganza de Dios [Is 35, 4] en Lc 7, 22; Mt 11, 5, donde cita libremente [vid supra pág 144] a Is 35, 5s [con influjo de Is 29, 18s y adición de 61, 1], también Is 29 hace seguir a la apertura de los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos [v 18] así como a la alegría de los pobres [v 19], el castigo de los tiranos [v 20], de modo semejante Is 61 a la Buena Nueva a los pobres [v 1] hace seguir el día de la venganza de Dios) Esto significa Lc 4, 22 no informa de un cambio en los sentimientos de los oyentes frente a Jesús, sino que, más bien, lo rechazan desde el principio, porque su mensaje estaba en pugna con sus esperanzas nacionalistas Cf J JEREMIAS, *Jesu Verheissung fur die Volker*², Stuttgart 1959, págs 37-39

548 Compartir el cáliz con alguien significa compartir su suerte, sea buena o mala (T W MANSON, en «Studies in the Gospels» (Miscelanea Lightfoot, Oxford 1955, pág 219, N 1)

549 A FRIDRICHSEN, en «Coniectanea Neotestamentica», 2, Upsala 1936, pags 1ss 37, ha demostrado convincentemente que ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν=«renunciar a sí mismo» no designa una mentalidad «que se niegue a sí mismo» sino el hecho mismo En la «negación de sí mismo» no se trata de autodisciplina, sino de un compromiso de la propia persona sin consideracion

pasión de quien se encuentra en marcha hacia el suplicio.[550] Pero ciertamente también en la muerte están en las manos de aquel sin cuya voluntad ni un *gorrión* [551] cae *del tejado* (Mt 10, 29; Lc 12, 6). Y deben aprender en el ejemplo de la *madre*, cómo la gran alegría que a ella le espera, le hace olvidar todo lo sufrido (Jn 16, 21s).

Pero, por grande que pueda ser siempre su sacrificio y sus éxitos, la grandeza del don de Dios los mantiene en la humildad y los protege de la autojusticia farisaica (Lc 17, 7-10).

8. *La vía dolorosa y la manifestación gloriosa del Hijo del Hombre*

La confesión de Pedro es el gran corte en la actividad de Jesús. A la predicación pública sigue ahora el mensaje esotérico que tiene por objeto la pasión y el triunfo del Hijo del Hombre.[552] Ya en su actividad pública, en imágenes había hablado Jesús de su *camino doloroso:* No tiene un lugar en el que pueda reposar su cabeza; más bien, como un vagabundo, ha de renunciar a la seguridad que tienen incluso los pájaros y las raposas (Mt 8, 20; Lc 9, 58; Ev.To. 86); una imagen de su rechazo en todas partes. Desde Cesárea de Filipo se desarrolla plenamente el anuncio de la pasión ante los discípulos. También en su testimonio esotérico de la Pasión se sirvió Jesús de muchas maneras de la imagen. Habla del *cáliz* que ha de beber (Mc 10, 38; 14, 36), del *bautismo* al que se debe someter

[550] A. FRIDRICHSEN, *Gamle spor og nye veier,* Kristiania 1922, pág. 30.

[551] Modo proverbial de designar a un animal sin valor (BILL., I, pág. 582) Según Mt 10, 29, dos gorriones cuestan un as; según par. Lc 12, 6, cinco gorriones, dos ases (por docenas son más baratos).

[552] Sobre la cuestión de la historicidad de los anuncios de la Pasión cf. «ThWBNT», V, págs. 709ss. Tan cierto como qué detalles están redactados ex eventu, es cierto también que se puede mostrar, por otra parte, con gran probabilidad histórica, según mi opinión, que Jesús contó con una muerte violenta y que encontró en Is 53 trazada la necesidad de su Pasión.

(10, 38). Su muerte engendra la comunidad de salvación consumada: pues el *pastor* tiene que dar su vida por las ovejas (Jn 10, 11.15),[553] le alcanzará la espada (Mc 14, 27= Zac 13, 7), para que pueda conducir hacia el redil el rebaño purificado (Mc 14, 28); [554] la *piedra* tiene que ser rechazada (Mc 8, 31: ἀποδοκιμασθῆναι, cf. 12, 10=Sal 118, 22), para llegar a ser la piedra angular [555] del templo de Dios; el *grano* de trigo debe morir y (así hay que completar) ser resucitado [556] por Dios, para que produzca la plenitud de la bendición de Dios (cf. pág. 185) (Jn 12, 24).[557] Tal fuerza posee la muerte de Jesús, porque es la muerte del que no tiene pecado y suple a los deudores, *rescate* (Mc 10, 45; Mt 20, 28) [855] y *sacrificio* (Mc 14, 24) [559] por la tropa [560] innumerable de los perdidos.

Pero estos sufrimientos del Hijo del Hombre, que representan el comienzo de la última tribulación, son sólo un

[553] K E WILKEN *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, II, Lahr Dingligen 1954 pag 162 refiere que los pastores le contaron incursiones nocturnas de manadas de hienas de treinta o mas animales y citaban los nombres de los amigos muertos en la lucha contra las fieras

[554] Mc 14, 28 prosigue la imagen del pastor (vid pag 150, N 26) y hace suya la profecia de Zac 13, 8s, segun la cual, despues de la muerte del pastor aparecera el rebaño purificado

[555] Vid pag 91 N 191

[556] Cuando en Jn 12, 24 se dice «si muere trae mucho fruto» es un modo oriental de hablar y solo se tiene en consideracion el estadio inicial y final en la imagen del grano de trigo El importante acontecimiento intermedio (la resurreccion) tiene que ser completado Para otros ejemplos de este semitismo vid pág 182 N 175

[557] Jn 12, 24 procede de una tradicion antigua anterior a Juan (N A DAHL, *The Parables of Growth*, en «Studia Theologica», 5 [1951], pág 155), esto muestra ya el estilo (paralelismo antitetico, ademas vid N 556) y el lenguaje (sobre el articulo ὁ κόκκος cf pag 13, N 2, πεσων es una manera semita de evitar la pasiva, cf pag 224, N 350, sobre καρπὸν φέρειν cf LXX Jl 2, 22, Os 9, 16) Nada se opone, por tanto, a la autenticidad de estas palabras (cf DAHL *ibid*) El logion no anuncia solamente una sabiduria de los misterios «por la muerte a la vida», sino que habla de la plenitud escatologica que produce la muerte del grano de trigo (DAHL *ibid*)

[558] Sobre la cuestion de la autenticidad y sobre la interpretación de Mc 10, 45 vid J JEREMIAS, *Das Losegeld fur Viele*, en «Judaica», 3 (1947), pags 249-264 (reimpresa en JEREMIAS, *Abba*, pags 216 229) El uso trans laticio de la imagen del dinero del rescate es especificamente del judaismo tardio

[559] En las palabras de la Cena, Jesus se compara con el cordero pascual, cf J JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], Gotinga 1967, págs 211ss

[460] Sobre la significacion inclusiva de πολλοί (=aram *saggi'in*) Mc 10 45 par 14 24 par , cf «ThWBNT», VI págs 536ss

paso al grande y definitivo triunfo de Dios (cf. págs. 63s). En tres días acabará Jesús el nuevo *templo*, cuya fundamentación y construcción (Mt 16, 18) introduce su actividad terrena y cuya piedra angular es El mismo (Mc 14, 58 par.). Como el *relámpago* transforma la oscuridad en la luz clara como el día, así será la parusía del Hijo del Hombre: repentinamente, sin que se pueda calcular, iluminando todo claramente (Mt 24, 27 par., Lc 17, 24).[561]

9. *La consumación* [562]

Cuando Jesús habla de consumación, emplea, por regla general, el lenguaje simbólico.

Dios es rey y será adorado en el nuevo templo (Mc 14, 58). Sobre el trono, a su derecha, se sienta el Hijo del Hombre (Mc 14, 62), rodeado de santos ángeles (Mc 8, 38). Se le rinde acatamiento (Mt 23, 39). Como el buen pastor, apacienta El el rebaño purificado (Mc 14, 28;[563] Mt 25, 32s).

El mal será apartado. Pues el templo profanado es destruido (Mc 13, 2), el cosmos pecador pasa (Mt 19, 28; Lc 17, 26-30), se tiene el juicio sobre muertos y vivos (Mt 12, 41s), sigue la separación (Mt 13, 30.48). Satán es expulsado del cielo (Lc 10, 18) y con todos sus ángeles entregado al fuego eterno (Mt 25, 41). La muerte no domina más (Lc 20, 36), el sufrimiento tiene un fin (Mt 11, 5), la tristeza cesa (cf. Mc 2, 19).

Las situaciones se invierten: Lo oculto se manifiesta (Mt 6, 4.6.18; 10, 26 par.),[564] los pobres se vuelven ricos

[561] Sobre el juicio final vid pags 64 67 69-78 203-219 228 231 249-259

[562] Cf J Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh 1930, págs 69ss

[563] Vid pag 150, N 26

[564] El logion Mt 10 26, transmitido cuatro veces en el N T, es entendido de modo totalmente distinto por los evangelios por Marcos (4, 22) como una declaración sobre el destino de la predicación de Jesús (el misterio del Reino 4 11 se manifestara a todos), por Lucas (12, 2) como aviso sobre la

(Lc 6, 20); los últimos, primeros (Mc 10, 31); los pequeños, grandes (Mt 18, 4); los hambrientos se hartan (Lc 6, 21); los miserables son aliviados (Mt 11, 28); los que lloran ríen (Lc 6, 21); los tristes son consolados (Mt 5, 4); los enfermos son sanados; los ciegos ven; los cojos andan; los leprosos son curados; los sordos oyen (Mt 11, 5); los cautivos son libertados; los maltratados, liberados (Lc 4, 18); los humildes, ensalzados (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14); los sumisos se convierten en dominadores (Mt 5, 5); los miembros del pequeño rebaño, en reyes (Lc 12, 32); los muertos, en vivientes (11, 5).

La culpa es perdonada (Mt 6, 14); el siervo de Dios ha pagado el rescate por los pueblos (Mc 10, 45 par.). Los que son de corazón puro pueden contemplar a Dios (Mt 5, 8), se da el nombre nuevo (5, 9), se concede el vestido celestial de los ángeles, la δόξα=«gloria» (Mc 12, 25). Tienen la vida eterna (Mc 9, 43); viven para Dios (Lc 20, 38).

Dios recompensa (Lc 14, 14); se paga el gran salario (Mt 5, 12); la medida abundante, apretada, colmada y desbordante[565] se vierte en el regazo (Lc 6, 38); se reparte la

hipocresía de los fariseos (cf 12, 1 no sirve de nada, lo oculto se manifestará) o como promesa para la predicación de los discípulos (así probablemente Lc 8, 17), en Mateo (10, 26) fundamenta la exhortación a no tener miedo (toda la enemistad no podrá detener la predicación) Los evangelistas, por consiguiente, no han sabido qué quería decir el logion originalmente, lo mismo tiene validez para las dos citas en el Evangelio de Tomás (5 y 6) Solamente está claro que pronto (Mateo, quizá también Lucas 12, 2) de las palabras originalmente proféticas se han hecho palabras parenéticas (así también Ev To 6) Quizá en su origen es un proverbio Todo viene en el día Hay que suponer que Jesús las entendió escatológicamente, tanto los futuros, como también la pasiva (indicando la acción de Dios) y la versión P Ox 2, logion 5 (donde como frase paralela se añade Nada está enterrado, que no será resucitado) hablan en favor de esta tesis Sobre todo Mt 6, 4 6 18 muestra que Jesús también en otras ocasiones expresó la idea de que en el último día lo oculto se manifestará Pero entonces el logion habla del cambio escatológico de las situaciones, que siempre fue la única aplicación

[565] Cada uno de estos cuatro atributos tiene un sentido totalmente preciso Todavía hoy el comerciante de grano llama a sus clientes elogiando su abundante medida (MANSON, *Sayings*, pág 56) La medida del grano es una acción que se lleva a cabo según un esquema fijo El vendedor está en cuclillas en el suelo y tiene la medida entre las piernas Llena en primer lugar la medida hasta unas tres cuartas partes y le da una sacudida enérgica en sentido rotatorio, para que los granos se hundan Luego llena la medida hasta el borde y la sacude de nuevo Entonces aprieta el grano con ambas manos con toda su fuerza Finalmente, apila el grano en forma de cono y golpea prudente-

herencia (Mt 19, 29); se hace entrega del tesoro conservado en el cielo (6, 20); se conceden tronos y funciones de dominio (19, 28).

La comunidad transfigurada está ante el trono de Dios. Como Noé y Lot, se ha salvado de la aniquilación (Lc 17, 27.29). La cosecha se ha recogido en los graneros eternos (Mt 13, 30); se ha construido el nuevo templo (Mc 14, 58); se han reunido los escogidos dispersos (13, 27), los hijos de Dios, en la casa paterna (Mt 5, 9); se celebra la boda (Mc 2, 19). Ha comenzado la gran alegría después de la tribulación (Jn 16, 21). Habitan en tiendas eternas (Lc 16, 9); los gentiles han venido en multitud a la ciudad sobre el monte y se sientan a la mesa con los patriarcas (Mt 8, 11); se sientan a la mesa del Hijo del Hombre (Lc 22, 29s). El les parte el pan del tiempo de la salvación (Mt 6, 11), les tiende la copa con el vino del nuevo mundo (Mc 14, 25); se calma toda sed y hambre; resuenan las risas alegres del tiempo de la salvación (Lc 6, 21). La comunidad entre Dios y el hombre, destruida por el pecado, se ha restablecido.

No sabemos quiénes eran los piadosos fanáticos que dirigieron a Jesús la pregunta (probablemente con la intención de exigencia) de por qué no establecía la comunidad mesiánica pura por exclusión de los pecadores. Pero no se debía haber afirmado nunca que esta pregunta no haya sido candente hasta la comunidad más posterior.[566] ¡Lo contrario es exacto! [567] Por todas partes en el ambiente de Jesús encontramos intentos de llevar a cabo la comunidad de los tiempos finales. Hay que recordar en primer

mente para que los granos se compriman, y de tiempo en tiempo abre una pequeña cavidad en la punta y aprieta granos todavía en ella, hasta que literalmente no hay sitio para ningun grano mas De este modo el comprador esta seguro de que se ha agotado la posibilidad más extrema de una medida abundante más no es posible (C T WILSON, *Peasant Life in the Holy Land,* Nueva York 1906 pag 212, citado según E F F BISHOP, *Jesus of Palestine,* Londres 1955 pág 80) Así, dice Jesus, sera la medida de Dios

[566] Por ejemplo H J HOLTZMANN *Hand-Commentar zum N T* , I 1 Tubinga Leipzig 1901 págs 248s

[567] J JEREMIAS, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spatjudentum und in der Verkundigung Jesu,* en «ZNW», 42 (1949), pags 184-194 (reimpresa en JEREMIAS, *Abba,* págs 121 132)

lugar el movimiento farisaico. La palabra *p^eriša* (separado), de donde viene su nombre, es sinónimo de *qaddiša* (santo). Los fariseos manifiestamente pretendían representar la comunidad santa, el verdadero pueblo de Dios, que está separado de la muchedumbre caída en la maldición de Dios, que no sabe nada de la Ley (Jn 7, 49).[568] Esperan al Mesías, que, «puro de pecados», hará desaparecer a los pecadores «con palabra poderosa» (Sal. de Salomón 17, 36). Junto a los fariseos hay que nombrar a los esenios, que exageraban todavía el intento farisaico de establecer la comunidad pura y que querían formar la «comunidad de la nueva Alianza», que emigraría de la ciudad del «santuario contaminado» (CD 4, 18) y cuya autodesignación ya dice que quería ser la personificación del pueblo de Dios de los tiempos finales. Finalmente hay que llamar la atención sobre Juan el Bautista, cuya actividad toda consistió en reunir la comunidad de salvación y que anunció al Mesías como aquel que limpiaría la era y separaría la paja del grano (Mt 3, 12).

Lo que Jesús hizo fue lo contrario de todos estos intentos. Era indignante que declarase la lucha a la comunidad farisea del resto santo y llamase a sí precisamente al maldito «pueblo, que no sabe nada de la Ley» (Jn 7, 49). No solamente según el juicio de los fariseos, sino también según su propio juicio se encontraban entre sus seguidores algunos que no serían justificados delante de Dios. ¿Por qué toleraba esto? ¿Por qué no exigía una selección de la comunidad pura de Israel? Una vez más el escándalo por la conducta de Jesús es el motivo para un discurso en forma de parábola. En las dos parábolas de la *cizaña entre el trigo* (Mt 13, 24-30) y de la *red barredera* (13, 47s) dio Jesús la respuesta.

Las dos parábolas no forman precisamente una parábola doble (cf. págs. 111s), pero no por eso dejan de estar relacionadas estrechamente en su contenido. Los datos secundarios[569] sobre

[568] J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*³, Gotinga 1962, págs 279ss.
[569] Vid. pág 101.

la situación, en el v. 36, no nos pueden inducir a ver en la parábola de la cizaña unas palabras a la multitud (¡sólo el final trae la separación!) y en la parábola de la red una amonestación a los discípulos (¡arrojad la red, pescadores de hombres!). Pues esta segunda interpretación se malogra por el comienzo en dativo (cf. sobre el v. 47).

La parábola de la *cizaña* tiene en el Evangelio de Tomás (57) el texto siguiente: «Jesús dijo: El reino del Padre se parece a un hombre que tenía buena semilla. Su enemigo vino por la noche y sembró cizaña entre la buena semilla. El hombre no les (=a sus siervos) dejó arrancar la cizaña. Les dijo: No vayáis con la intención: "vamos a arrancar la cizaña" y arranquéis con ella el trigo. Pues en el día de la siega se manifestará la cizaña (o: aparecerá). Se la arranca y se la quema.» Se ve que la conclusión, en efecto, es más corta que en Mateo, que, a la vista de su interpretación alegórica (cf. pág. 104), pudo haber adornado la separación de trigo y cizaña (v. 30).

V. 24: Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ=«es semejante el reino de los cielos a un hombre»: «ocurre con el reino de Dios como con un hombre.» No se compara con este hombre, sino con la siega (cf. pág. 125).

V. 25: Puesto que se nos cuenta un suceso parecido de la moderna Palestina,[570] Jesús pudo enlazar con un acontecimiento concreto. Ὁ ἐχθρός=«el enemigo»: el artículo determinado es un semitismo,[571] por tanto: «un enemigo de él» (cf. la falta del artículo en el v. 28). Ζιζάνια: la cizaña venenosa *(lolium temulentum)* es una hierba mala, que botánicamente se parece al trigo aristado, ya que al principio parece semejante.[572]

V. 26: la cizaña sale en una cantidad que sobrepasa la corriente.

V. 28: «Un enemigo tiene que haberlo hecho.» Todo lo anterior, por tanto toda la introducción, vv. 24-28a, tiene solamente la intención de poner en claro que el propietario no tiene la culpa de la mucha cizaña.[573] Sólo con la segunda pregunta de los siervos (v. 28b: si deben arrancar la cizaña) se menciona el problema verdadero. Esta segunda pregunta de ningún modo es ne-

[570] H SCHMIDT-P. KAHLE, *Volkserzählungen aus Palästina*, I, Gotinga 1918, pág 32, con correcciones en G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, II, Gütersloh 1932, págs. 308s

[571] Cf pág 13, N 2

[572] DALMANN, *ibíd* , pág. 249 y figura 56

[573] N A. DAHL, *The Parables of Growth*, en: «Studia Theologica», 5 (1951), pág 151

cia; por el contrario, lo corriente es que se escarde la cizaña[574] incluso varias veces.[575]

V. 29: El amo opina que la cizaña debe quedar en pie,[576] manifiestamente, a causa de su cantidad desacostumbrada (sobre el presente histórico en los vv 28 y 29, cf. pág. 242, N. 431); la cantidad de hierba mala tiene por consecuencia que sus raíces se hayan entremezclado con las del trigo.

V. 30: Τοῖς θερισταῖς=«los segadores»: en la siega, además de los criados habituales, se emplean segadores[577] Συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια=«recoged primero la cizaña»: la recogida de la cizaña no hay que imaginársela, como si inmediatamente antes de cortar el trigo se escardase todavía, sino que el segador, cuando corta el trigo con la hoz, deja caer la cizaña, para que no vaya a las gavillas.[578] Δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας=«atadla en gavillas»: atar la cizaña en haces no es un trabajo innecesario; se debe secar y se emplea como combustible; en Palestina, pobre en bosques, el material combustible es escaso (cf. Mt 6, 30).[579]

Sobre la interpretación de los vv. 36-43, cf. págs. 99ss.

Para comprender la parábola *de la red* (Mt 13, 47s) es esencial darse cuenta que tenemos aquí una parábola con comienzo en dativo *(le)*; el reino de Dios no se compara, por tanto, con una red que recoge y contiene buenos y malos peces, sino que hay que traducir la introducción (v. 47): «Así sucede a la llegada del reino de Dios», a saber, como en la selección de los peces.[580] Σαγήνη es la red barredera que se arrastra entre dos barcas o se coloca con ayuda de una barca y se saca a tierra con largas sogas.[581] Ἐκ παντὸς γένους=«de todo género» quiere meramente fundamentar la necesidad de la selección descrita en el v. 48; había peces «de toda clase» en la red, comestibles y no comestibles (por tanto ninguna alusión alegorizante a la misión con los gentiles). En el lago de Genesaret se han contado 24 clases de peces[582]

[574] Numerosos ejemplos basados en observaciones en Palestina y en declaraciones de peritos palestinenses en G SPRENGER, *Jesu Sae- und Ernte-Gleichnisse*, en «Palastina-Jahrbuch», 9 (1913), pág 92, y en G DALMAN, *o c* , (cf N 570), págs 323-330 [575] SPRENGER, *ibíd*

[576] Tambien sucede esto en Palestina cf DALMAN, *ibíd* , pags 325 y 250

[577] W MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburgo 1956, pag 43

[578] DALMAN, *ibíd* , pags 324-326

[579] Los granos se emplean como pienso para las gallinas (DALMAN, *ibíd* , pags 250 325) [580] Vid pag 126

[581] G DALMAN, *Orte und Wege Jesu*³, Gutersloh 1924, pág 145

[582] G DALMAN, *Arbeit und Sitte*, VI, Gutersloh 1939, pág 351 (según Bodenheimer)

V. 48: Τὰ σαπρά=«los malos» son: a) peces impuros (Lv 11, 10s: todos los peces sin escamas como el *barbût=clarias macracanthus,* que casi tiene el aspecto de una culebra, cf. Mt 7, 10; Lc 11, 11, y todos los peces sin aletas) y b) los animales acuáticos no comestibles, como los cangrejos, a los que se tenía como no buenos para comer.[583] Ἔξω ἔβαλον=«arrojaron fuera» no quiere decir necesariamente que fuesen lanzados al mar los peces inútiles, sino, en oposición a εἰς τὰ ἄγγη=«en los cestos», que son arrojados.[584]

Sobre la interpretación de los vv. 49s, cf. págs. 105s.

Ambas parábolas son parábolas escatológicas, pues ambas tratan del juicio final, que introduce el reino de Dios; se compara con la separación: aquí entre trigo y cizaña, allá entre peces comestibles y no comestibles. Lo bueno y lo malo están antes mezclados. En la parábola de la cizaña se rechaza expresamente la idea de una discriminación antes de tiempo y se invita a tener paciencia hasta la siega. ¿Por qué es necesaria tal paciencia? Jesús menciona dos motivos. En primer lugar: Los hombres no están de ningún modo en la situación de llevar a cabo la discriminación (Mt 13, 29). Del mismo modo que la cizaña y el trigo aparecen al principio tan iguales que pueden confundirse, así el pueblo de Dios, del Mesías oculto, está oculto entre los falsos creyentes. Los hombres no pueden ver dentro del corazón; si quisieran llevar a cabo la separación, caerían en falsos juicios y arrancarían la cizaña con el buen trigo.[585] Más bien —ésta es la segunda razón— Dios ha determinado la hora de la discriminación. Se tiene que colmar (Mt 13, 48: ἐπληρώθη=«está lleno»)[586] la medida colocada por él; la siembra tiene que madurar. Después vendrá el final[587] y con él la separación de la cizaña y el trigo, el escoger los peces separando los

[583] B.T.D. Smith, pág. 201; A.M. Brouwer, *De Gelijkenissen,* Leiden 1946, pág. 154; K.E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land,* I, Lahr-Dinglingen 1953, págs. 127s.

[584] W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu,* Hamburgo 1956, pág. 68 y N. 30.

[585] Cf. 1 Cor 4, 5: «No juzguéis antes de tiempo.»

[586] Sobre la idea de la medida escatológica cf. pág. 186, N. 194.

[587] Vid. págs. 147s.

buenos de los malos. Entonces aparecerá la santa comunidad de Dios, desembarazada de su aspecto de sierva, liberada de todos los malos, falsos creyentes y de los que confiesan con los labios. Pero todavía no estamos tan lejos. Aún no ha pasado el último plazo de penitencia (Lc 13, 6-9). Hasta entonces hay que rechazar todo falso celo, dejar madurar pacientemente los campos, arrojar la red y dejar con fe a Dios todo lo demás; hasta que llegue su hora.[588]

10. *Las acciones simbólicas*

Sólo brevemente, y como un apéndice, se debe mostrar que Jesús no solamente habló en parábolas, sino que también obró en parábola.[589] Su acción simbólica más impresionante fue el permitir que compartiesen su mesa los despreciados (Lc 19, 5s) y el acogerlos en su casa (Lc 15, 1-2),[590] e incluso en el círculo de sus discípulos (Mc 2, 14 par.; Mt 10, 3). Estas comidas con los publicanos son signos proféticos que, más impresionantes que las palabras, anuncian de un modo que no puede pasar inadvertido: ahora es el tiempo del Mesías, el tiempo del Mesías es el tiempo del perdón.[591] La noche antes de su muerte Jesús

[588] Esta actitud de Jesus está fijamente enraizada en los datos de la tradición Lanza tambien una llamada a la paciencia en Mc 4, 26-29 (cf págs 186s) y no cesa de insistir en que el grupo de discipulos no es la comunidad pura y que al final pasara la separacion por medio de sus filas (Mt 7, 21-23 24 27, 22, 11-14)

[589] G STAHLIN, *Die Gleichnishandlungen Jesu*, en «Kosmos und Ekklesia», (Miscelanea W Stahlin), Kassel 1953, págs 9-22, va minuciosamente en busca de las raices y del sentido de las acciones simbólicas de Jesús

[590] Mc 2 15 queria decir también originalmente aceptación en casa de Jesús, el versiculo esta ligado con los anteriores por la relación de una palabra guia (vox τελωνης), introduce, por consiguiente, originalmente una historia aislada Además, si αὐτόν (2, 15) se refiriera al publicano Levi, el nombre de Jesús en el v 15b estaria puesto con poca fortuna (E LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Gotinga 1937, pág 55)

[591] J SCHNIEWIND, en «Das Neue Testament Deutsch», 1 sobre Mc 2, 5

utilizó la comunidad de la mesa para la última acción simbólica de su vida, en la que dio a los suyos participación en la fuerza redentora de su muerte inminente.[592]

De modo siempre nuevo proclama Jesús por sus hechos la llegada del tiempo de la salvación: por las curaciones, por la renuncia al ayuno (Mc 2, 19s par.), por dar el sobrenombre de *kepha* a Simón bar Jona, con el que lo designa como piedra fundamental del templo escatológico de Dios, cuya construcción ha comenzado (Mt 16, 17s). Su majestad, como señor del pueblo escatológico de Dios (con inclusión de las nueve tribus y media desaparecidas)[593] la expresa en el número doce de los discípulos; sus plenos poderes reales, en la entrada como rey y en la expulsión de los mercaderes del templo (ambos hechos indisolublemente unidos como símbolo del cambio del mundo);[594] su misión de paz, en la elección del asno como cabalgadura para la entrada en Jerusalén (cf. Zac 9, 9). Confunde a los orgullosos discípulos, colocando un niño delante de ellos (Mc 9, 36 par.);[595] como ejemplo del amor que sirve a los demás, les lava los pies (Jn 13, 1ss). Si podemos suponer que la historia de la adúltera (Jn 7, 53ss)[596] tiene por base una tradición antigua, pertenece a las acciones simbólicas escribir en la arena (8, 6.8); debe

[592] J JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*[4] Gotinga 1967, págs 196ss 244s

[593] Cf ademas Idem *Jesu Verheissung fur die Volker*[2], Stuttgart 1959, pág 18

[594] Numerosos ejemplos Idem, *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh 1930 pags 35ss Mateo (21 12ss) y Lucas (19, 45ss) tienen, por tanto razon cuando ponen la expulsion de los mercaderes del templo inmediatamente despues de la entrada en Jerusalen cf *Die Abendmahlsworte Jesu*[4], pags 83-99 (El relato de la cena en relacion con la historia de la Pasion y como tradicion independiente)

[595] M BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[2], Oxford 1954 pags 264 268 ha mostrado, de modo convincente que la clave de Mc 9 33 36 es el doble sentido de la palabra *ṭalya* Jesús enseña a los ambiciosos discipulos que el que quiera ser el mayor tiene que hacerse un *talya* (διάκονος=«servidor») y añade a la parabola la accion simbolica, colocando delante de los discipulos un *talya* (παιδίον, *servulus*, «niñito, esclavito»)

[596] Sobre esta pericopa cf J JEREMIAS *Zur Geschichtlichkeit des Verhors vor dem Hohen Rat*, en «ZNW» 43 (1950 51), págs 145 150, aqui pags 148s (reimpreso en JEREMIAS, *Abba*, 139 144) (la escena no se desarrolla en el camino hacia el tribunal sino despues de abandonar la sala del juicio), J BLINZLER en «NTS», 4 (1957/58), pags 32-47 (probablemente no se trata de una muchacha prometida, como se ha supuesto muchas veces, sino de una mujer casada)

recordar a los hombres de la Escritura, sin confundirlos públicamente, unas palabras de la Biblia: «Mis renegados serán escritos sobre la tierra» (Jer 17, 13)[597] y decirles: ¡los renegados sois vosotros![598] Una llamada muda a la penitencia.[599] También las lágrimas de Jesús sobre Jerusalén, que en visión profética anticipan el duelo por la desgracia venidera, pueden colocarse entre las acciones simbólicas.[600] «La mayor parte de las acciones simbólicas de Jesús están al servicio de la predicación de los ἔσχατα cumplidos.»[601] ¡El tiempo de la salvación ha comenzado! Pero esto quiere decir: las acciones simbólicas de Jesús son acciones kerigmáticas. Muestran que Jesús no sólo anunció el mensaje de las parábolas, sino que lo vivió y lo encarno en su persona: «Jesús no pronuncia solamente el mensaje del reino de Dios; El es, al mismo tiempo, ese mensaje »[602]

[597] R EISLER en «ZNW», 22 (1923) pags 306s

[598] Escribir el nombre en la arena que va a barrer el viento significa destierro y amenaza de aniquilamiento

[599] Otra explicación de escribir en la arena Jesús obra como los jueces romanos, que ponían por escrito su sentencia antes de que se pronunciase, la sentencia de Jesus significa Absolucion (T W MANSON, en «ZNW» 44 [1952/3], págs 255s)

[600] W SALM, *Beitrage zur Gleichnisforschung*, Tesis Doctoral, Gotinga 1953, pág 93 Por el contrario es dudoso que la maldicion de la higuera pertenezca aqui H W BARTSCH, *Die «Verfluchung» des Feigenbaumes*, en «ZNW», 53 (1962), pags 256 260 supone esclarecedoramente que Mc 11, 14 par, Mt 21, 19b era originalmente una palabra escatologica que anunciaba la proximidad del fin «Nadie comera de tu fruto» La mala traduccion de un imperfecto arameo por el optativo (Mt 11, 14) ha sido la ocasion de que se entendiese el logion como una maldicion y se le uniese con una expresion correspondiente

[601] STAHLIN, *o c* (cf supra pag 274, N 589)

[602] C MAURER en «Judaica» 4 (1948) pag 147

4

Conclusión

Si intentamos recuperar el sonido primitivo de las parábolas, hay una cosa que ante todo se nos presenta clara: todas las parábolas de Jesús obligan a los oyentes a tomar posición sobre su persona y sobre su misión.[1] Pues todas están llenas del «misterio del reino de Dios» (Mc 4, 11),[2] a saber, de la certeza de la «escatología que se realiza».[3] La hora del cumplimiento ha llegado; ésta es su nota fundamental. El fuerte está desarmado, las fuerzas

[1] E FUCHS, *Bemerkungen zur Gleichnısauslegung,* en: «ThLZ», 79 (1954), col 345-348, insıste con fuerza en que las parabolas son testımonıos ımplícitos de Crısto sobre Sí mismo Sı una parábola ılustra la bondad de Dıos, lo hace por la bondad actıva de Jesús Sı una parábola habla del Reıno, entonces Jesús «se oculta» tras la palabra Reıno, como su «contenıdo oculto» Solamente puedo dar mı plena conformıdad a la firmeza con que Fusch ve en las parábolas autotestımonıos crıstológıcos velados

[2] Vıd pags 19-22, además E HOSKYNS-R DAVEY, *The Riddle of the New Testament,* Londres 1931, págs 126-135.

[3] DODD, pág 198, habla desde su visıón de conjunto (vıd supra pag 26) de «escatología realızada». La formulacıón de arrıba me la propuso Ernst Haenchen (carta de 20 6 1944) C H DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambrıdge 1953, pág 447, N 1, está conforme con ella para mi satısfaccıon

del mal tienen que ceder, el médico viene a los enfermos, los leprosos quedan limpios, la gran deuda es perdonada, la oveja perdida es conducida a casa, la puerta de la casa paterna está abierta, los pobres y los mendigos son llamados al banquete, un señor de una bondad muy profunda paga el jornal completo, la gran alegría domina los corazones. Ha comenzado el año de gracia de Dios. Pues ha aparecido Aquel cuya oculta majestad centellea tras cada palabra y tras cada parábola: el Salvador.

VOCABULARIO DE TERMINOS TECNICOS

Agrafon, plural *Agrafa*. — Etimológicamente=no escrito. Palabras o sentencias de Jesús transmitidas no por los cuatro evangelios canónicos, sino por otras fuentes, bien del Nuevo Testamento, bien de los evangelios apócrifos y sobre todo de los santos Padres.

Apocalipsis. — Género literario que reviste sus revelaciones en forma de visiones del futuro, sobre todo del fin del mundo, con descripciones cosmológicas.

Apócrifos. — En la terminología católica se designa con este nombre a aquellos libros que por su apariencia han pretendido pasar como canónicos, pero que han sido excluidos del canon por la tradición de la Iglesia. Cf. Seudoepigráfico.

Escatología. — Etimológicamente, doctrina sobre las últimas cosas. El conjunto de enseñanzas sobre la otra vida del individuo, sobre el fin del mundo y sobre el destino de la humanidad y del universo después del juicio final.

Escribas. — Desde Esdras se llaman así a los investigadores e intérpretes de la Ley. Su actividad consistía en interpretar casuísticamente los preceptos de la Ley, en enseñarla y en aplicarla en la práctica judicial, por ejemplo, en el sanedrín, donde formaban uno de los tres grupos. Además del orgullo y la codicia, el Nuevo Testamento les reprocha su hipocresía y la invalidación de la palabra de Dios por su casuística rebuscada.

Esenios. — Miembros de una secta ascética, que en parte vivían vida cenobítica. Plinio dice que habían vivido encima de En-Guedí, en el Mar Muerto, lo que se ha visto confirmado por las excavaciones en Qumrán. Los manuscritos encontrados allí, a partir de 1947, dan luz sobre la doctrina y la vida de esta secta.

Evangelio de los nazarenos. — Probablemente una adaptación del Evangelio de Mateo, del tipo del Tárgum, usada por comunidades judeocristianas de Siria, descendientes de la comunidad primitiva de Jerusalén, que huyó antes del año 70.

Evangelio de Tomás. — Descubierto en 1946 en una cueva de Chenoboskion, en el Alto Egipto, es una colección de 113 discursos atribuidos al Señor, que recuerdan, en parte, los sinópticos y, en parte, los evangelios apócrifos y los escritos gnósticos y maniqueos. Esta colección de dichos puede ser del siglo IV, pero está basada en una obra del siglo II.

Fariseos. — El nombre proviene del arameo y quiere decir los «separados», porque se distanciaban de todo aquel que en su modo de vida no era tan riguroso como ellos. Se esforzaban por fundamentar su vida sobre la Ley. En tiempos de Cristo no tenían aspiraciones políticas, sino meramente religiosas.

Historia de las formas (Formgeschichte). — Los evangelistas, antes de la actual redacción de los evangelios, se encontraron ya con un material elaborado, constituido por pequeños trozos literarios (dichos, parábolas, narraciones, etc.). La historia de las formas intenta determinar en cada caso los géneros literarios que apa-

recen y descubrir en qué «situación vital» («Sitz im Leben») surgieron tales formas. El segundo capítulo de la presente obra es un análisis de las parábolas según la historia de las formas.

Libro de los jubileos. — También llamado el «Pequeño Génesis». Apócrifo del Antiguo Testamento, probablemente del siglo II a.C., escrito originalmente en hebreo. Sobre el Sinaí Dios explica a Moisés la historia del mundo dividiéndola en «jubileos» de cuarenta y nueve años (siete veces siete años).

Logion, plural *Logia.* — En el griego profano desde Herodoto designa una frase breve de la divinidad. Aquí se entiende con este nombre las sentencias breves de Jesús, distinguiéndolas de trozos más amplios, por ejemplo, una parábola.

Midrāš. — Comentarios edificantes de la Sagrada Escritura hechos por los rabinos.

Palabra-guía. — Palabra común a dos o más pasajes consecutivos, que ha provocado artificialmente su agrupamiento.

Parénesis, parenético. — Género literario de la exhortación moral. Suele ser una aplicación secundaria de las sentencias de Jesús.

Parusía. — Etimológicamente, llegada. Nombre dado por la Iglesia primitiva a la llegada triunfal del Señor en su majestad mesiánica al fin de los tiempos.

Saduceos. — Los miembros de un partido religioso-político de tendencia conservadora; el partido judío más importante después de los fariseos. En su mayoría procedían de las clases sacerdotal y aristocrática. Rechazan las tradiciones orales y se atienen literalmente al texto de la ley.

Sanedrín. — Suprema autoridad administrativa del pueblo judío. Constaba de 70 miembros agrupados en tres clases, los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas.

Secundario. — Se opone a original o primitivo.

Setenta (LXX). — Versión griega de la Biblia realizada en Alejandría, del 250 a.C. al 150 a.C. Su nombre procede

de la leyenda transmitida por la Epístola de Aristeas, según la cual la traducción la habría realizado un equipo de 72 sabios en 72 días.

Seudoepigráfico. — La terminología protestante designa como apócrifos aquellos libros del Antiguo Testamento que la terminología católica llama deuterocanónicos, y a los que ésta llama apócrifos la terminología protestante los llama seudoepigráficos. Cf. apócrifos.

Sinóptico. — Se designa así a los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas por la correspondencia que entre ellos existe, que permite una visión conjunta de sus elementos comunes dispuestos en columnas.

Talmud. — Las enseñanzas sobre la Escritura, transmitidas primero oralmente y fijadas por escrito en el siglo II d.C., fueron objeto de comentarios en las escuelas rabínicas de Palestina (Galilea) y Babilonia. Se llama Talmud al conjunto de esas enseñanzas y sus comentarios.

Társgumes. — Versiones arameas de la Biblia para la lectura ritual. En su mayor parte no son traducción literal, sino paráfrasis.

Zelotes. — Miembros de un movimiento fanático nacionalista religioso que desencadenó la insurrección contra Roma el año 66 d.C.